ISSN 1405-4752



Intersticios

FILOSOFIA/ARTE/RELIGION

PENSAMIENTO Y RETÓRICA
O LA CONSTELACIÓN DE LA EXPRESIÓN CULTURAL

Publicación Semestral de la Escuela de Filosofía
del Instituto Internacional de Filosofía,
Universidad Intercontinental. Año 7/No. 17/2002


nterstICIOS
FILOSOFÍA/ARTE/RELIGIÓN



Intersticios

FILOSOFIA/ARTE/RELIGION

PENSAMIENTO Y RETÓRICA
O LA CONSTELACIÓN DE LA EXPRESIÓN CULTURAL

Publicación Semestral de la Escuela de Filosofía
del Instituto Internacional de Filosofía,
Universidad Intercontinental. Año 7/No. 17/2002



es una publicación semestral del Instituto Internacional de Filosofía, Universidad Intercontinental.

Los artículos presentados en esta publicación son responsabilidad exclusiva de sus autores.

Certificado de licitud de título: en trámite
Certificado de licitud de contenido: en trámite
Reserva del título otorgado por la Dirección General de Derechos de Autor: en trámite.

Precio por ejemplar: $60.00 m.n.
Suscripción anual (2 números): $100.00 m.n.

Correspondencia y suscripciones:
Instituto Internacional de Filosofía,
Universidad Intercontinental
Escuela de Filosofía
Insurgentes Sur 4303, C.P. 14420, México, D.F.
Tel. 5487 1430 Fax 5487 1337
http://www.uic.edu.mx/carreras/filosofia/pag.filosofia/index.htm

Impresión y distribución:
Editorial Ducere, S.A. de C.V.
Rosa Esmeralda núm. 3 bis, Col. Molino de Rosas
México, D.F., C.P. 01470 Tel. 5680 22 35

La edición consta de 500 ejemplares.

Ilustración de la portada:
Complicidad de la Luna,
Guitté Hartog, 2002

Tipografía y diseño: Manuel Brito A.

ÍNDICE

...lo que le sucede al lenguaje no le sucede al discurso: lo que "ocurre", aquello que "se va", la fisura de los dos bordes, el **intersticio** del goce, se produce en el volumen de los lenguajes, en la enunciación y no en la continuación de los enunciados...

Roland Barthes

PRESENTACIÓN

Cuando la comunicación entre los seres humanos resulta complicada, abigarrada o incomprensible, suele ocurrir que quienes mantienen la atención sobre este hecho reflexionan y derraman tinta en tratar de explicar tal situación. Algunos ponen el dedo en la llaga y rescatan textos, imágenes y teorías que se entrecruzan para dar alguna solución al problema de la comunicación humana.

El análisis de la cultura y los aportes del uso de la retórica son la preocupación central de los trabajos que se presentan en la revista **Intersticios** *número 17. Todos, de alguna manera, se cruzan, tocan y trastocan. Aclaran al lector el horizonte en el que se relacionan la retórica y la cultura; dan pie a diversas perspectivas desde las que es posible acercarse al arte, la religión la política, la educación y a los medios de comunicación masiva.*

En este número el lector encontrará que Juan Manuel Campos Benítez presenta el rescate de textos para religiosos novohispanos de principios del siglo XVII *y su impacto en el ejercicio de los confesores de la época. A continuación podrá leer el trabajo de Rafael García Pavón que es un serio análisis de la obra de Kierkegaard y su reinterpretación del texto de la tragedia griega* Prometeo Encadenado. Eikós, *esto es, verosímil (el punto de encuentro de esas obras), ha sido uno de los conceptos claves de la retórica desde el Arte de Tisias hasta nuestros días.*

Ana María Martínez de la Escalera, por su parte, aborda la relación entre retórica e interdisciplina. Mientras que Ana Rosa Palazón indaga sobre la identidad perdida

que ocurre cuando se abusa de los medios de comunicación despersonalizada y, como consecuencia, la cultura masifica tal identidad, resultado de la actual sociedad de consumo.

La "emergencia de la retórica como valor democrático" es, para José A. Marín Casanova, el elemento necesario para desarrollar estrategias democráticas que incorporen procedimientos lingüísticos de la persuasión.

La sección monográfica concluye con una reflexión sobre realismo y relativismo. En ella, María Teresa Muñoz adopta la posición wittgensteiniana sobre el significado de los conceptos y su uso.

En el Dossier, la preocupación por la reproducción de la cultura y su impacto en el ideal de la educación integral-intercultural, provoca, en María del Rayo Ramírez, la necesidad de plantear los retos indispensables para conformar en los espacios educativos una identidad escolar en la que se respete, en los alumnos, el derecho a definirse y diferenciarse por medio de "nuevas formas de Intersubjetividad".

Por otro lado, José A. Pérez Tapias reporta y reflexiona sobre los alcances y peligros que implica vivir en una sociedad donde predomina la cultura digital, expresada en las nuevas tecnologías de la información y la comunicación.

El arte es el tema que une los dos trabajos que ocupan la tercera sección de la revista. José Enrique Gómez y Guitté Hartog se preocupan por analizar dos expresiones artísticas, la danza y la pintura respectivamente. El primero se refiere al comportamiento estético de la danza; el segundo pretende desmitificar el pensamiento del psicoanalista Carl Gustav Jung por medio de la pintura.

Las reseñas de Bruno Gelati y Antonieta Hidalgo informan sobre las novedades editoriales en la filosofía y la literatura. Las obras que ellos comentan son interesantes para el lector exigente.

El número cierra con dos noticias académicas. La primera se refiere al Primer Taller de Análisis de los Principios Educativos del CEFIA (Centro de Educación Integral con Albergue), institución situada en el pueblo de Santo Tomás Ajusco, con la cual la Universidad Intercontinental, mediante algunas de sus facultades y escuelas, colabora en el trabajo formativo al que se dedica el Centro, sobre todo en áreas como la interculturalidad, la problemática migratoria, los procesos identitarios y de generación de sentidos. En este primer taller —que tuvo como sede la Escuela de Filosofía—, se reflexionó y dialogó acerca de asuntos teóricos y prácticos que la experiencia educativa del CEFIA ha generado a lo largo de un año de trabajo, desde agosto del 2001. La otra noticia es una breve reseña presentada por los profesores de la Escuela de Filosofía, Eva González y José Luis Calderón, quienes participaron como ponentes en el VIII Encuentro Internacional de Estudios Clásicos, realizado en la ciudad de Arica, Chile, los días 7 al 12 de octubre del presente año. La temática y alcance de este encuentro son, sin duda, de enorme relevancia para el desarrollo de las humanidades en América Latina y, en particular, para nuestra Escuela de Filosofía en sus áreas de hermenéutica, tradición clásica y filosofía de la cultura. Sabemos también que la calidad académica de los trabajos presentados por los profesores Eva y José Luis, significó una valiosa aportación al diálogo mantenido en Arica.

Antonieta Guadalupe Hidalgo Ramírez

I. PENSAMIENTO Y RETÓRICA O LA CONSTELACIÓN DE LA EXPRESIÓN CULTURAL

UNA REFLEXIÓN SOBRE REALISMO Y RELATIVISMO

María Teresa Muñoz Sánchez*

En este texto, la autora pretende defender que, si bien la propuesta wittgensteiniana en torno al lenguaje puede ser considerada antirrealista, esto no compromete a Wittgenstein con el irracionalismo ni con posiciones de relativismo cultural que supongan la imposibilidad del diálogo entre las culturas.

Introducción

En la filosofía contemporánea anglosajona se ha venido reproduciendo un debate heredado de la filosofía del siglo XIX, a saber, la confrontación entre posiciones realistas e idealistas que hoy se ha transformado en la polémica realismo/antirrealismo. Un realista típico afirma que existe una clase de enunciados cuyo valor de verdad es objetivo independientemente de nuestros medios para conocerlo, mientras que un antirrealista afirma que los enunciados deben entenderse por referencia al tipo de cosas que consideramos como evidencia para un enunciado de esa clase.[1]

En la disputa del siglo XIX, el asunto en cuestión era si la mente copia al mundo o bien, si construye al mundo; en la actualidad se trata de dirimir si los enunciados del lenguaje retratan hechos del mundo o si no existen "hechos" que representar. Tanto en el siglo XIX como en la actualidad el supuesto de los debates es la noción de representación. Es decir, el problema se plantea en términos de si la

* Universidad Intercontinental, México.

[1] *Cfr.* Richard Rorty, *Objetividad, relativismo y verdad,* Barcelona, Paidós, 1996, p. 17.

mente o el lenguaje son instrumentos para retratar los objetos o los hechos del mundo, de forma que mente y lenguaje son entendidos como intermediarios en la relación sujeto/objeto. Wittgenstein,[2] al igual que Davidson,[3] elimina la idea de que el lenguaje es un término medio entre sujeto y objeto, y muestra, según lo entiendo, cómo podemos eliminar el término medio entre lenguaje y mundo por medio de la experiencia. Así, ambos evidencian el primado del contexto y la interpretación en la reflexión sobre el significado. Destacar este punto me parece fundamental en tanto que considero que ambos están poniendo en entredicho justamente la posibilidad de postular una teoría de la verdad, más allá de un lenguaje natural dado. Ambos consideran que nuestro lenguaje está moldeado por el entorno en que vivimos, por las prácticas sociales en las que nos desarrollamos; dicho de otro modo, destacan que las convicciones, los juicios y los pensamientos se "cuelgan" en "juegos de lenguaje", "comunidades de certezas" y "formas de vida" socialmente operantes. Por ello, niegan enfáticamente que exista una relación de correspondencia o de representación entre nuestro lenguaje, nuestra mente y el mundo, y más aún, que ésta sirva de fundamento epistemológico para una teoría de la verdad. Ni Wittgenstein ni Davidson pretendieron hacer *una teoría de la verdad*, más allá de disponer de una aclaración de lo que sea "verdadero-en-L", es decir, en un lenguaje dado. No hay una prueba de exactitud de la correspondencia independiente, de manera que nociones como referencia, verdad y significado son internas a nuestra concepción general de mundo.

Frente al realista, quien estaría dispuesto a sostener que es posible distanciarse de cualquier comunidad dada y contemplarla desde un punto de vista universal, Davidson y Wittgenstein renuncian a la posibilidad de colocarse en el *punto de vista desde ningún lugar* que defiende Thomas Nagel.[4] Ambos parten de la idea de que las

---

[2] *Cfr.* Ludwig Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*, Barcelona, Crítica/UNAM/Instituto de Investigaciones Filosóficas, 1988 (en adelante *Inv. fil.* seguido de la parte en número romano y del parágrafo o sección en número arábigo).

[3] *Cfr.* Donald Davidson, "Verdad y conocimiento. Una teoría de la coherencia" en *Mente, mundo y acción*, Barcelona, Paidós, 1992, p. 73-97.

[4] Thomas Nagel propone que nos distanciemos de la condición humana y de las prácticas sociales compartidas para contemplarnos con los ojos de un extraño; por ello, considera que la concepción wittgensteiniana de lenguaje, que hace de éste una práctica social, no sólo es incompatible con el realismo, sino que es además una forma

convicciones y juicios de cada cual tienen que ser necesariamente comprendidos a partir de lo histórico y comúnmente compartido.

En este texto voy a centrarme en la perspectiva del llamado segundo Wittgenstein. Pretendo defender que este filósofo rechaza expresamente el representacionismo, lo que ha llevado a algunos intérpretes a calificarlo como un idealista trascendental lingüístico,[5] y a otros, a ubicarlo como un irracionalista.[6] En lo que sigue, trataré de mostrar que la concepción wittgensteiniana del lenguaje, pese a que efectivamente constituye una forma de antirrepresentacionismo, no implica ni un irracionalismo (esto es, la renuncia a establecer condiciones de verdad) ni un relativismo cultural derivado de su relativismo conceptual que suponga la imposibilidad del diálogo intercultural.

1. Sobre el holismo del significado

> "Cuando cambian los juegos del lenguaje cambian los conceptos y, con éstos, los significados de las palabras".
>
> *Sobre la certeza*

Quiero comenzar señalando que la caracterización del lenguaje —propia de las *Investigaciones filosóficas* y de *Sobre la certeza*— como práctica social, como conjunto de actividades normativamente estructuradas de acuerdo con unas *formas de vida*,[7] supone un re-

---

paradigmática de idealismo contemporáneo, interpretación de la que discrepo. *Vid.* T., Nagel, *Una visión de ningún lugar,* México, Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 152-159.

[5] *Cfr.* Bernand Williams, "Wittgenstein and idealism" en *Understanding Wittgenstein*, New York, St. Martin's, 1974. Williams afirma que Wittgenstein intenta deducir la determinación y estructura del objeto a partir de la del lenguaje.

[6] *Cfr.* Nyíri, "Wittgenstein's later work in relation to conservatism" en B.F. McGuinnes, *Wittgenstein and his times*, Chicago, 1982, pp. 44-68.

[7] Ésta es una noción difícil. Siguiendo a Hanna Pitkin podríamos decir que con formas de vida aludimos a "la vida humana, como la vivimos y la observamos, no es sólo un flujo casual, continuo, sino que ofrece pautas recurrentes, regularidades, formas características de hacer y ser, de sentir y actuar, de hablar e interactuar. Debido a que son pautas, regularidades, configuraciones, Wittgenstein las llama *formas,* y porque son pautas en el tejido de la existencia y actividad humanas en la tierra, las denomina formas de vida", Hanna Pitkin, *Wittgenstein: el lenguaje, la política y la justicia*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1984, p. 198.

chazo a la concepción del lenguaje como representación. Se trata de una crítica al supuesto tradicional de que el lenguaje tiene un carácter meramente pasivo, como vehículo de las ideas o de los conceptos de la mente, como modo de proyección del pensamiento o como retrato del mundo. Considero que Wittgenstein, sin detenerse siquiera a discutir la tesis de la independencia de mundo extralingüístico respecto del lenguaje, asume como espacio de la actividad lingüística humana los *presuntos* rasgos de la realidad que se han presentado tradicionalmente como necesariamente dados.[8] La tesis de que el lenguaje es un conjunto de signos que permiten transportar los contenidos de la mente o retratar al mundo (entendido éste como conjunto de hechos independientes del lenguaje mismo), es entonces, cuando menos, una observación equívoca.

Wittgenstein sugiere, en cuanto a la interrogante de qué hace significativo un concepto, que ésta no es una cuestión que se resuelva apelando a la referencia; es posible referir no porque el nombre represente a la cosa, sino porque situamos al referente en el marco de un juego del lenguaje. Así, accedemos al referente de manera indirecta mediante una familia de descripciones —mediante *parecidos de familia,*[9] sería pertinente decir aquí— y no por medio de la ostensión o porque tengamos un acceso directo a la denotación. El uso de un concepto (*i.e.* el significado) está en función de las sentencias y expresiones o contextos en que, de hecho, se usa; y la referencia o denotación está en función de los usos de las sentencias y expresiones, esto es, de los juegos de lenguaje. El objeto, entonces, no determina el significado del término. Sucede más bien al contrario: tenemos acceso a la referencia por medio de la coincidencia de uso[10] (*i.e.*

[8] *Vid. Inv. fil.*, II, sec. XII.

[9] *Inv. fil.*, I, 66-67. Esta noción permite a Wittgenstein evitar el esencialismo, a saber, la tesis filosófica de que existe una esencia (bien sea imagen mental o referencia objetiva) que fundamenta el significado. Lo que tenemos son diferentes usos, factuales o posibles, que podemos relacionar mediante parecidos, y nunca una esencia común del concepto.

[10] A este planteamiento, que es equiparable al suyo, Strawson objeta que la referencia se volvería entonces inescrutable, a lo que responde inmediatamente apelando a nuestro contexto. En palabras de Strawson: "Hay, por ejemplo, la creencia que convertimos en nuestro punto de partida, la creencia en que, por muy elaborada que sea la descripción que presentamos de una red de cosas e incidentes relacionados espacial y temporalmente, nunca podemos estar seguros de presentar una descripción individuante de un único elemento particular, dado que nunca podemos excluir la posibilidad de otra red exactamente igual. Experimentar esta ansiedad teórica es pasar por alto el hecho de que noso-

de significado) de una comunidad de hablantes en unas *formas de vida*.

En su segunda época, Wittgenstein concibe el lenguaje como una práctica social a la que los individuos accedemos al ser introducidos por entrenamiento[11] en unas *formas de vida* compartidas; dentro de éstas, el lenguaje es el elemento esencial, ya que posibilita las mismas al tiempo que está determinado por ellas. Entender un lenguaje remite a saber actuar, estando esa acción lingüística, empero, ligada por su parte a expectativas de comportamiento socialmente asumidas: lenguaje y acción son momentos del mismo modelo que es el juego del lenguaje. Sin embargo, no toda acción es en sí misma lingüística; lo que hace a una acción significativa es su carácter reiterado y normado. Así, el lenguaje es caracterizado como una actividad regulada cuyas normas adquieren significado a partir de la propia actividad. Toda práctica lingüística implica, pues, la aplicación de reglas que nos permiten determinar ese "saber actuar".[12] El lenguaje es entonces concebido como práctica, pero no una praxis que pueda ser previamente determinada por la enumeración de una serie de propiedades; por el contrario, lo que encontramos es un conjunto de actos lingüísticos ligados entre sí por *parecidos de familia*. Estos actos que aglutinan tanto formas lingüísticas (*i.e.* el uso de las expresiones) como extralingüísticas (a saber, los contextos en que las expresiones son significativas), son llamados por Wittgenstein *juegos de lenguaje*. Estas consideraciones destacan el carácter holista del significado:[13] una expresión lingüística sólo tiene significado en

tros tenemos nuestro propio lugar en este sistema, y conocemos este lugar, que nosotros mismos, por tanto, y nuestro propio entorno inmediato, proporcionamos un punto de referencia que individua la red y por ello ayuda a individuar los particulares localizados en la red", P.F. Strawson, *Individuos*, Madrid, Taurus, 1989, pp. 33-34.

[11] *Inv. fil.*, I, 199.

[12] Empero, la aplicación de reglas es un proceso problemático que ha sido vinculado con el escepticismo semántico. *Cfr.* Saul Kripke, *Wittgenstein: reglas y lenguaje privado*, México, UNAM, 1989. En la disolución del problema que nos plantea seguir una regla se evidenciará el carácter social, público e intersubjetivo del lenguaje, ya que seguir una regla es una práctica socialmente compartida. *Cfr. Inv. fil.*, I, 198 y ss. Éste es un punto en el que no nos podemos extender aquí y que está íntimamente relacionado con esta distinción entre uso y costumbre. *Vid.* J. McDowell, "Meaning and Intentionality in Wittgenstein's later philosophy" en *Mind, Value and Reality*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1998, pp. 277-278.

[13] Este carácter holista es el que autores como Quine y Davidson llevarían hasta sus límites. *Vid.* R. Rorty, "Wittgenstein, Heidegger y la reificación del lenguaje" en *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos*, Barcelona, Paidós, 1993.

la medida en que se inserta en un contexto lingüístico, en una comunidad de certezas.[14] Así, el significado no depende de una relación uno a uno de los términos con la cosa denotada, sino del papel que éstos desempeñan en los contextos tanto língüísticos como extralingüísticos.

De acuerdo con este planteamiento, los significados lingüísticos son inseparables de la práctica lingüística concreta. El pensamiento y la palabra humanos no pueden fundarse en un elemento objetivo exterior independiente;[15] el significado depende de las prácticas lingüísticas de las que es inseparable. Y lo que es más: éstas no se pueden entender más que en el marco de nuestra existencia, y es en este fondo en el que adquieren, al tiempo que confieren, significado. Nuestra comprensión del mundo no está basada, desde esta perspectiva, en la representación que de él nos hacemos ni en las ideas con las cuales lo retratamos, sino en nuestro tráfico con él.[16] Este planteamiento nos está ofreciendo una nueva forma de concebir el lenguaje que renuncia a todo posible *esencialismo* y, con ello, a la posibilidad de establecer criterios *a priori* para su definición y regulación. Comprender un lenguaje es usarlo correctamente aplicando las expresiones en conexión con las actividades asociadas a ellas. Se rechaza, pues, la concepción del lenguaje como un sistema de signos cuya función es la transmisión de pensamientos pre-lingüísticos o la designación de objetos independientes y dados al sujeto. Así, desde esta propuesta, quedan rechazados tanto el representacionismo como el realismo que caracterizamos líneas atrás. Por el contrario, Wittgenstein muestra que nuestra conceptualización del mundo nos viene dada en el lenguaje; por ello sostenemos que en cada lenguaje particular se nos da una perspectiva de mundo. En el lenguaje se nos da la posibilidad de pensar y de conocer el mundo.

---

[14] L. Wittgenstein, *Sobre la certeza,* Barcelona, Gedisa, 1988, secs. 141 y 142 (en adelante se citará *Sc.* seguido del número de sección).

[15] *Cfr.* David Pears, *Wittgenstein*, Barcelona, Grijalbo, 1973, p. 257.

[16] Desde presupuestos hegelianos, Charles Taylor ha recuperado esta idea. *Vid.* muy especialmente "Seguir una regla" en *Argumentos filosóficos. Ensayos sobre el conocimiento, el lenguaje y la modernidad,* México, Paidós, 1997; para una perspectiva más amplia, *vid. Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, México, Paidós, 1996.

2. Acerca del irracionalismo

La apretada interpretación antirrepresentacionista y antirrealista que arriba esbozamos podría llevarnos a dos conclusiones que considero erróneas: 1) que no es posible dar razones de nuestro uso de los términos y, por ello, que no es posible sostener la objetividad y el anhelo de verdad de nuestro discursos (ésta es la posición a la que he llamado irracionalismo), y 2) que es imposible el diálogo entre los diferentes lenguajes y las diversas culturas (relativismo cultural). En otras palabras, si en el lenguaje se nos da el mundo y en él además vienen dadas las nociones valorativas que nos permiten tomar decisiones acerca de nuestras prácticas tanto individuales como colectivas, entonces no podemos más que obedecer ciegamente a los dictados normativos que vienen implícitos en nuestro lenguaje sin atender a criterios de racionalidad y objetividad. Por otro lado, nos es imposible comprender las conceptualizaciones ajenas y, con ello, sus prácticas y costumbres. Siendo así, por un lado, obedecemos a los dictados de nuestras comunidades ciegamente y, por el otro, las comunidades se convierten en círculos cerrados, impermeables, aislados. De forma que la comprensión del otro y la apertura a los otros juegos de lenguaje se vuelve imposible.

Pareciera que se está suponiendo que, al interior de cada juego del lenguaje, se establecen una serie de normas que fijan, que *delimitan* el sentido separándolo del sinsentido, de lo que está más allá del límite. Este modo de leer a Wittgenstein esconde, desde mi perspectiva, una trampa: la confusión de límites del sentido[17] con la idea de condiciones necesarias y suficientes y, por ello, con una mala interpretación del rol que juega la noción de *gramática* y de los vínculos que deben establecerse entre ésta y las comunidades de certezas en los planteamientos del llamado segundo Wittgenstein.

El concepto de orden lógico —y con él la noción de límites de sentido— no se entiende, en éste su último periodo, sintáctica ni semánticamente, sino pragmáticamente desde un uso efectivo y real de los términos en los juegos de lenguaje. Estos usos de los términos de nuestro lenguaje están sometidos a reglas públicas y compartidas, mismas que articulan las condiciones de asertabilidad o justificación. Recordemos que, por el contrario, en la concepción del

[17] Recordemos aquí, para confrontarla, la propuesta del *Tratactus* acerca del carácter veritativo funcional del lenguaje y el papel sublime que se le otorgaba a la lógica extensional.

Tractatus se concibe a la lógica como algo sublime, en tanto que nos permite determinar los límites de nuestro conocimiento, que son los límites del mundo. Aquello que está más allá de los límites de mi lenguaje no es inteligible, no lo puedo conocer; de ello no se puede hablar: "Los límites de mí [*sic*] lenguaje significan los límites de mí [*sic*] mundo",[18] nos dejó dicho Wittgenstein en su primera obra. Ahora bien, "mi lenguaje" no es, en el *Tractatus*, el lenguaje que utiliza el sujeto empírico, sino el que constituye el sujeto transcendental, del mismo modo que "mi mundo" es el posibilitado desde el límite. En las *Investigaciones* sugirió que, a decir verdad, sucede todo lo contrario: el lenguaje determina nuestra visión de la realidad porque vemos las cosas por medio de él; por otro lado, el lenguaje no tiene una esencia común o, en caso de que la tuviera, sería mínima y no explicaría las conexiones entre sus diversas formas.[19] El uso de una palabra se monta sobre la base de nuestra conducta común, una base constituida por la concordancia en reacciones primitivas, en tipos de conducta pre-lingüística, prototipos de formas de pensar y no resultados del pensamiento. Parafraseando a Wittgenstein, hablar un lenguaje es parte de una *forma de vida*.[20] Esto es lo que tiene que ser aceptado, es lo dado.[21]

Si esto es así, podría decirme, usted lector, que el irracionalismo es claro: no es posible dar razones ni justificar el uso de las reglas con la cuales ordenamos nuestros conceptos y, con ellos, nuestras creencias; simplemente las seguimos porque así fuimos entrenados, porque esto es lo dado en nuestras formas de vida. Efectivamente, por lo expuesto hasta aquí, parece claro que, desde la perspectiva wittgensteiniana tardía, las convicciones, juicios y creencias de un sujeto se entrelazan en *juegos lingüísticos* y en comunidades de certezas, en *formas de vida* dadas. No existe ninguna creencia justificada que sea no-proposicional, y ninguna justificación que no sea una relación entre proposiciones, que se establece siempre en unos *juegos de lenguaje* y en unas *formas de vida*. Por tanto, los criterios para justificar la creencia que se afirma en la proposición no son dados *a priori*, no los fija necesariamente la relación con la realidad, sino (utilizando la expresión de W. Sellars) su lugar en "el espacio

[18] *Tractatus*, 5.6.

[19] D. Pears, *op. cit.*, pp. 12-13.

[20] *Inv. fil.*, I, 23.

[21] *Inv. fil.*, I, 226.

lógico de las razones".[22] Pero esto no elimina la posibilidad de dar razones; lo que modifica es su carácter: no se trata de condiciones necesarias, sino contingentes. Es cierto que aprender el significado de un concepto implica adquirir el dominio de una técnica, y este aprendizaje no es fruto del intelecto sino del entrenamiento. Pero esto no supone reducirlo a un mero proceso mecánico, en tanto que lo adquirido es la capacidad de usar el lenguaje por medio de la inserción del sujeto en formas de vida, en comunidades sociales que comparten ciertos juicios. Adquirir este dominio *tiene que ver*, entonces, con la posibilidad de hablar de un determinado modo *bajo ciertas circunstancias*. Esto no nos compromete con reglas rígidas ni con condiciones necesarias y suficientes que fijen el sentido. Aprendemos a usar las palabras en ciertos contextos y se espera que podamos seguir utilizándolas en otros contextos nuevos. En palabras de Peter Winch:

> Ciertamente nosotros aprendemos a pensar, a hablar y a actuar racionalmente a través de un entrenamiento en la adopción de normas particulares. Pero el haber aprendido a hablar, etc., racionalmente no consiste en haber sido entrenado para seguir esas reglas [...]. Tenemos, por decirlo así, que estar abiertos a nuevas posibilidades sobre lo que puede ser invocado y aceptado bajo la rúbrica de "racionalidad"; posibilidades que son tal vez sugeridas y limitadas por lo que hasta ahora hemos aceptado, pero no determinadas únicamente por ello.[23]

Los ámbitos de sentido y los juegos de lenguaje se estructuran entonces en la llamada *gramática*. Como es sabido, no se trata de la gramática desde el punto de vista de la semántica, sintaxis, fonética, etcétera, sino del concepto con el que Wittgenstein nos da idea de cómo operan las reglas implícitas y no escritas del lenguaje. Así, distingue entre gramática profunda y superficial. Ambos son conceptos técnicos que sirven para estudiar el significado de los conceptos. Nos dice:

> En el uso de una palabra se podría distinguir una "gramática superficial" de una "gramática profunda". Lo que se nos impo-

---

[22] *Empirism and the Phylosophy of Mind*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1997.

[23] *Comprender una sociedad primitiva,* Barcelona, Paidós/I.C.E/U.A.B., 1994, p. 67.

> ne de manera inmediata en el uso de una palabra es su modo de uso en la construcción de la proposición, la parte de su uso —podría decirse— que se puede percibir con el oído. Y ahora compárese la gramática profunda de las palabras "querer decir", por ejemplo, con lo que su gramática superficial nos haría suponer. No es de extrañar que nos sea difícil orientarnos.[24]

De este modo, la gramática determina el uso legítimo o no de las expresiones de tal manera que en ella recae el peso normativo de esta propuesta, ya que está constituida por el conjunto de todas las reglas de uso de los términos. Está compuesta de observaciones que, bajo la apariencia de constataciones tales como "yo soy Mayte Muñoz" y "la luna no es de queso", muestran *criterios de uso* de los términos. Al operar con estas observaciones o constataciones, la *gramática* nos enseña, sin embargo, que no tiene el poder de fijarlas. Es importante insistir en este carácter de la gramática, porque es el punto que permite deslindar el análisis fenomenológico de las *Investigaciones* del análisis lógico del *Tractatus*. En éste, como vimos, la lógica constituye el ámbito desde el cual es posible delimitar el sentido del sinsentido; aplicando las reglas de la lógica, que son dadas *a priori*, es posible reconstruir el lenguaje como una totalidad. Por el contrario, en *Sobre la certeza* y en las *Investigaciones filosóficas* el carácter de la gramática es otro: lo que importa de las proposiciones que funcionan como reglas gramaticales no es su contenido, si es que se nos permite expresarnos así, sino el lugar que ocupan en el juego del lenguaje.

Tanto la noción de gramática como la de juegos de lenguaje llevan implícita una relación estrecha con la acción, lo que supone una dimensión pragmática. En su nueva propuesta del lenguaje entendido histórica y dinámicamente, hará descansar el significado en la interacción social. Ahora bien, esta última idea (remitir el significado a las práctica sociales) podría conducirnos al enredo que supone identificar el uso y significado, y a la idea de que el significado se fija en términos de acuerdo.[25] Wittgenstein no sugiere esto.[26] El significado de un concepto no es su uso. Hay que abandonar toda investi-

[24] *Inv. fil.*, I, 664.

[25] *Vid.* la crítica de John McDowell a Crispin Wright y Kripke: "Wittgenstein on following a rule" en *Mind, Value and Reality*, Cambridge, Harvard University Press, 1998, pp. 221-262.

[26] *Inv. fil.*, I, 30, 43, 138, 197, 557, 561.

gación sobre el significado que tenga la pretensión de elaborar una teoría general sobre él mismo. Y, al mismo tiempo, es preciso renunciar a la pretensión de disponer ahora de una nueva teoría sobre el uso. En lugar de esto, debemos preguntarnos por el uso de un concepto *en circunstancias concretas.*[27]

> entendemos el significado de una palabra cuando la oímos o pronunciamos; lo captamos de golpe; ¡y lo que captamos así seguramente que es distinto del uso, que es dilatado en el tiempo![28]

Renunciar a preguntarnos por el significado y hacerlo por el uso trae consigo la negación del reductivismo que propone encontrar la "auténtica" significación. Los juegos del lenguaje, en los cuales se articulan los diferentes usos, están bien como están: una expresión lingüística es significativa porque hay una práctica y una concordancia de uso entre los hombres. Dichas prácticas y concordancia deben estar regidas por normas, por reglas gramaticales, como vimos, con el fin de que el uso sea significativo. Una vez más, hay que insistir en que la existencia de reglas hace que los juegos de lenguaje sean actividades normativas que gobiernan el uso de expresiones lingüísticas significativas.[29] Pero esto es distinto de la pretensión de identificar con acuerdos los "compromisos" que adquirimos al aprender el uso de un concepto. De manera que es preciso evitar la confusión que supone identificar uso y significado; así nos prevenimos de suponer que si cambia el uso de una combinación de palabras cambia también el significado.[30] Los significados de las palabras no se aprenden sólo a partir de los casos en los que se usan; son generados, cambiados, rellenados e impregnados de contenido por su uso en casos distintos.[31] Si bien no es posible apelar a nada ontológicamente determinado previo al lenguaje (ni a un objeto, ni al acuerdo), sí es posible dar razones de los usos de nuestros conceptos *en tales o cuales circunstancias.*

[27] *Cfr.* L. Wittgenstein, *Cuadernos azul y marrón,* Madrid, Tecnos, p. 27 y ss.
[28] *Inv. fil.*, I, 138.
[29] *Inv. fil.*, I, 198.
[30] *Cfr.* H. Pitkin, *op. cit.*, p. 131 y ss.
[31] *Ibidem*, p. 98.

> La pregunta "¿Por qué razones crees esto?" podría significar: ¿De qué razones deduces esto ahora (lo has deducido ahora)?" Pero también "¿Qué razones puedes darme posteriormente para esta suposición?".
>
> Así pues, por "razones" de una opinión realmente se podría entender sólo lo que uno se ha dicho a sí mismo antes de llegar a esa opinión.[32]

Podremos apelar a las múltiples ocasiones en las que tal concepto se ha empleado (el usuario o por los miembros de su comunidad), de manera que sea posible juzgar, si fuera necesario, un determinado uso de un término como correcto o incorrecto, pero esto no nos garantiza que sea *absolutamente correcto*. Sin embargo, lo importante aquí es la posibilidad de corrección. Podemos contar con una serie de criterios que nos permitan aclarar cuándo estamos usando un término correctamente y de manera justificada. No es posible pretender establecer estas condiciones como condiciones absolutas de la corrección de dicho término.

En resumen, podríamos decir que Wittgenstein vincula la idea de verdad a los procedimientos de justificación de creencias y éstos son siempre concebidos contextualmente, esto es, en el marco de unas comunidades de certeza y de unas formas de vida. En este sentido, su concepción podría ser calificada como un relativismo conceptual o semántico.

3. Sobre el relativismo cultural

El antirrepresentacionismo hasta aquí bosquejado implica la afirmación de que no tenemos ninguna descripción absolutamente necesaria de cómo es el mundo. No existe, como diría Putnam,[33] la perspectiva de Dios, esto es, una posición desde la cual podemos describir el mundo a partir de la desvinculación de todo lenguaje y de toda creencia culturalmente aprehendida. Esto supone admitir un relativismo conceptual. El punto a dirimir ahora es si este relativismo conceptual implica un relativismo cultural que sostenga la imposibilidad del diálogo entre las culturas. Discutiré este punto atendiendo a la idea de comunidades de certeza que Wittgenstein propone en *Sobre la certeza.*

---

[32] *Inv. fil.*, I, 479-480.

[33] *Cfr.* Hilary Putnam, *Razón, verdad e historia*, Madrid, Tecnos, 1988.

La existencia de un lenguaje depende, desde la perspectiva que venimos presentando, de la existencia de una concordancia entre ciertos juicios o, dicho en otros términos, de la vinculación del uso de signos con la inserción del hablante en una comunidad de certezas. Se trata de proposiciones como "la luna no es de queso"o "yo no soy Carlos Marx" que, no tanto por su contenido sino por su lugar en el juego de lenguaje, están exentas de duda.[34] Son certezas o seguridades que los sujetos aceptan sin cuestionarse,[35] que asumen al ser introducidos en unas formas de vida y en los *juegos de lenguaje* que ella conlleva, esto es, en unas comunidades de certeza. Nos dice Wittgenstein:

> no tengo mi imagen del mundo porque me haya convencido a mí mismo de que sea la correcta; ni tampoco porque esté convencido de su corrección. Por el contrario, se trata del trasfondo que me viene dado y sobre el que distingo entre lo verdadero y lo falso.[36]

Estas certezas que forman parte del trasfondo de mi imagen del mundo, se constituyen en reglas que permiten justificar otras proposiciones no exentas de duda.[37] (No se me ocurriría, por ejemplo, hacer una investigación sobre por qué sé que no es posible para mí ser y no ser Carlos Marx. Simplemente, yo no soy Carlos Marx.) En el conjunto de nuestro lenguaje, no todas las proposiciones [38] tienen este peculiar papel lógico/gramatical, aunque, dependiendo del contexto, pudieran tenerlo. En determinados contextos una proposición empírica puede convertirse en o jugar el rol de indubitable,[39] y así pasar a ser una *proposición gramatical*. El que esto ocurra no depende del hablante sino del contexto y de la acción lingüística. La particularidad de esta perspectiva consiste entonces en que su posi-

[34] *Sc.*, 88.

[35] *Sc.*, 95.

[36] *Sc.*, 94.

[37] *Sc.*, 344.

[38] Es muy importante entender la concepción de proposición en el segundo Wittgenstein. Se trata de una jugada en el juego del lenguaje. Pueden ser empíricas, tal y como las definía en el *Tractatus*, pero con la particularidad de que hay proposiciones empíricas que pueden ser indubitables. No son hipótesis. Se trata entonces de proposiciones gramaticales, observaciones sobre la lógica de nuestro lenguaje (*Cfr. Sc.*, 83).

[39] *Sc.*, 167, 318-321 y 371.

ción sobre el tablero, como en el caso de la pieza de ajedrez, determina su función. Las certezas cobran fuerza en tanto que juegan un papel dentro de nuestras *formas de vida*.[40] Su aceptación es algo que se muestra en nuestras conductas[41] (por ejemplo, no voy presumiendo con mis amigos que apenas ayer terminé de escribir *El capital*). Entonces los criterios para justificar la creencia que se afirma en la proposición no son dados *a priori*; no los fija necesariamente la relación con la realidad. El valor de verdad de las proposiciones está en función del lugar que ocupen en el conjunto de sentencias y expresiones al interior de un juego de lenguaje y, al mismo tiempo, en relación con la comunidad de certezas en la que cobran sentido. Dicho en otros términos, las condiciones en que justificamos nuestras creencias están enraizadas en los contextos lingüísticos y extralingüísticos que no son un todo cerrado. Al cambiar nuestras formas de vida, surgen nuevas creencias que provocan que abandonemos las anteriores al tiempo que estamos abandonando determinadas *formas de vida*. Así, la idea de objetividad del conocimiento y la afirmación de verdad de nuestras creencias son procesos necesariamente intersubjetivos a la vez que contingentes. El cambio en las *formas de vida* conlleva la aparición de nuevas reglas, de nuevas creencias. De esta manera, la noción de límites del sentido no está comprometida con la idea de condiciones necesarias y suficientes fijadas desde dentro de la comunidad, ni mucho menos con condiciones *a priori* del significado que no puedan ser modificadas. No significa que la aplicación de las reglas sea algo arbitrario. "Se puede calificar de *arbitrarias* las reglas de la gramática si lo que con esto se quiere decir es que el *objetivo* de la gramática no es otro que el del lenguaje".[42] Lo que se está señalando es su carácter perecedero en función de las *formas de vida*. En otras palabras, toda necesidad debe fundarse en la contingencia de las prácticas sociales.[43]

---

[40] Una tesis en este mismo tenor es la que sostiene D. Davidson en su ensayo "El método de la verdad en metafísica" en *De la verdad y la interpretación. Fundamentales contribuciones a la filosofía del lenguaje*, Barcelona, Gedisa, 1990, pp. 204-218.

[41] *Sc.*, 7, 204, 427-8, 284-5, 344.

[42] *Inv. fil.*, I, 497 (Las cursivas son del original).

[43] La afirmación de que hay proposiciones indubitables parece responder al anhelo de ese fundamento último que pretendimos desmontar en nuestro primer apartado. No es así en tanto, recordemos, estas proposiciones no estén fijas. ¿Qué es lo que fija entonces el valor normativo de dichas proposiciones? ¿En qué consiste la verdad de este tipo de proposiciones, a las que Wittgenstein denomina *gramaticales*, y la certeza

La lectura de Wittgenstein que he venido desarrollando se opone claramente a quienes alegan que no es posible criticar desde la propuesta wittgensteiniana nuestras prácticas establecidas, debido a que en ellas se apoya lo que da sentido a nuestro mundo, esto es, las normas o criterios para deslindar lo correcto de lo incorrecto estarían dados en las *formas de vida*. Esta noción de lenguaje imposibilitaría la crítica interna; pero además, la estrecha vinculación de los conceptos al contexto y a las *formas de vida* eliminaría también la posibilidad de toda crítica externa; cada región del lenguaje fijaría desde dentro sus criterios de validez y no sería posible, entonces, juzgar desde fuera las creencias ajenas. El supuesto que sostiene estas interpretaciones es la idea de que la línea divisoria entre el significado y el mundo es tan estrecha que imposibilita no sólo la crítica al interior de una cultura,[44] sino también el diálogo entre culturas.[45]

Así, está en juego la relación entre significado y normatividad o, dicho de otro modo, la manera de sustentar los juicios en cada región del lenguaje. Una interpretación relativista de Wittgenstein sostendría que este filósofo no nos da criterios para definir el significado de los términos de nuestro lenguaje, es decir, que no establece una normatividad explícita, lo cual es cierto. Sin embargo, es posible dar razón de la normatividad en distintos *juegos de lenguaje*, en distintas regiones del lenguaje, sin necesidad de apelar a condiciones necesarias y suficientes y sin postular un marco normativo explícito, como vimos en el apartado sobre irracionalismo.

Richard Rorty distingue acertadamente tres formulaciones del relativismo:

> la primera es la concepción según la cual una creencia es tan buena como cualquier otra. La segunda es la idea de que "verdadero" es un término equívoco, que tiene tantos significados

---

con que son aceptadas? Me atrevo a señalar aquí que conforman nuestro sistema de referencia (*Sc.*, 83).

[44] *Vid.* Jürgen Habermas, *Moral Consciousness and communicative Action*, Cambridge, Polity, 1990.

[45] *Cfr.* Cristina Lafont, *La razón como lenguaje. Una revisión del giro lingüístico en la filosofía del lenguaje alemana,* Madrid, Visor, 1993. Cristina Lafont critica no directamente a la filosofía wittgensteiniana, sino a aquellos filósofos alemanes que, en el ámbito del lenguaje, establecieron la preeminencia del significado sobre la referencia, tal como hace Wittgenstein en las *Investigaciones*. Mucho más radicalmente cuestiona la posibilidad misma del lenguaje bajo este supuesto.

> como procedimientos de justificación existen. La tercera es la concepción de que no puede decirse nada sobre la verdad o la racionalidad aparte de las descripciones de procedimientos de justificación conocidos que una determinada sociedad —la nuestra— utiliza en uno u otro ámbito de indagación.[46]

Por lo dicho hasta aquí, es fácil señalar que a Wittgenstein no se podría aplicar la primera formulación. No todas las creencias son igualmente buenas. Como hemos visto, no cualquier creencia juega el rol de indubitable, esto es, no cualquier creencia funciona como una regla de nuestro lenguaje, es más: abandonamos algunas y modificamos otras. Lo que sí admitiría Wittgenstein es que "verdadero" es un término equívoco y que tiene tantos significados como procedimientos de justificación existen. No se trata de una renuncia a la posibilidad de dar razones acerca de lo que consideramos verdadero, sino de ubicar esas razones en contextos. Pero este relativismo no implica que no pueda decirse nada acerca de la verdad o la racionalidad de las creencias de una determinada sociedad (tercera formulación rortiana del relativismo), sea la nuestra u otra, aparte de las descripciones de procedimientos de justificación, y mucho menos —aspecto que nos interesa enfatizar aquí— que sea imposible el diálogo entre culturas o concepciones diversas.

Recuperemos de la caracterización wittgensteiniana del lenguaje la noción de parecidos de familia, esto es, la idea de que los conceptos no tienen una esencia común que fundamente su significado, sino que la reflexión sobre el significado sólo puede apoyarse en la observación de los diferentes usos que hacemos de un término y relacionarlos mediante parecidos. Esta noción nos permite postular que si ningún uso que se haga de un termino en cualquier lenguaje portador de una cultura tiene una esencia, entonces siempre será posible la comprensión de los términos de cualquier lenguaje atendiendo a las distintas aplicaciones del término en diversas circunstancias. De modo que no hay nada *en los lenguajes* que impida lógicamente la comunicación entre las culturas que cada uno de ellos porta.

El carácter dinámico del lenguaje del que hemos dado cuenta en este escrito nos impide concebirlo como constituido por una diversidad de *juegos de lenguaje* autárquicos, independientes y autosuficientes unos de otros. Es decir, no es posible sostener que el juego de lenguaje, portador de cada cultura, es independiente y

[46] R. Rorty, "¿Solidaridad u objetividad?" en *Ensayos sobre Heidegger*...., p. 42.

aislado del resto. Por el contrario, los límites entre los diferentes juegos de lenguaje no son nítidos. Tienen la característica de ser completos,[47] pero esto no quiere decir que sean independientes.[48] Es posible que la idea de juegos de lenguaje, esbozada más arriba, potencie la ilusión de reglas sistemáticas o de firmes subdivisiones con límites definidos, inviolables desde fuera e inamovibles desde dentro. Concebiríamos entonces los diferentes lenguajes como islas inexpugnables. Pensemos en esto para exorcizar el fantasma del relativismo cultural:[49] "¿Puedes indicar el límite? No. Puedes trazar uno: pues no hay ninguno trazado."[50]

Conclusión

Tanto el representacionismo como el realismo, al menos en sus formulaciones más estrictas,[51] conciben las condiciones de verdad como condiciones necesarias y suficientes, esto es, al margen del contexto y por encima de cualquier práctica; desde la posición wittgensteiniana, contamos con condiciones de asertabilidad o justificación, que, desde esta perspectiva, son contingentes si bien no arbitrarias. Nos remiten a las convicciones y creencias de un sujeto, de una comunidad; estas mismas convicciones y creencias se entrelazan, pues, en *juegos lingüísticos*, en comunidades de certezas, en *formas de vida*. Se trata entonces de una reinterpretación de la objetividad en términos de intersubjetividad. Por ello la cuestión de si la

---

[47] *Inv. fil.*, I, 18, 19.

[48] En primer lugar, hay que tener presente que el concepto de juego de lenguaje aparece en el contexto de juegos de lenguaje artificiales muy simples que van enfocados a rebatir la concepción agustiniana. Estos juegos artificiales son esquematizaciones y no juegos reales tal y como se dan. Y en segundo lugar, hay que considerar que en distintas metáforas aparecen los juegos interconectados, que evidencian la interconexión.

[49] De hecho, Peter Winch fue tildado de relativista por su apropiación de la propuesta wittgensteiniana, tanto en *The Idea of Social Science and its Relation to Philosophy,* Routledge and Kegan Paul, 1958, como en *Comprender una sociedad primitiva*, Barcelona, Paidós, 1994; en esta última se defendió de dichas acusaciones. Podemos encontrar una crítica de este tenor tanto a Winch como a la propuesta wittgensteiniana para las ciencias sociales en J. Habermas, *La lógica de las ciencias sociales*, México, Rei, 1993, pp. 212 a 216.

[50] *Inv. fil.*, I, 68.

[51] Estoy pensando, por ejemplo, en Thomas Nagel, *op. cit.*

realidad es independiente del lenguaje y de si fija o no la referencia, se vuelve un asunto irrelevante, como vimos en el primer apartado de este escrito. La vinculación de los procesos de justificación de creencias a la noción de comunidades de certezas, nos permitió argumentar en contra de aquellos que consideran irracionalista y relativista la posición wittgensteiniana: es la práctica de los hombres la que dota de significado a los conceptos, al establecer los criterios de uso de los mismos.[52]

Las reglas (*i.e.* la *gramática*), son las responsables de los límites de nuestro lenguaje; constituyen el cauce por el que fluye nuestra comunidad de certezas. Como vimos, tales reglas no son inamovibles ni están sujetas a un proceso de interpretación que nos garantice su correcta aplicación. El seguimiento de la regla no obedece a criterios necesarios y suficientes. Al respecto, Charles Taylor vincula el seguimiento de la regla con un tipo de comprensión a la que denomina comprensión encarnada.[53] Si bien las reglas son aprehendidas por entrenamiento, esto no implica, según el filósofo canadiense, que actúo sin razones, ni que no pueden darse razones ni tampoco que no pueda surgir alguna petición de razones. De manera que "situar nuestra comprensión en las prácticas —nos dice Taylor— es entenderla como implícita en nuestra actividad y, por tanto, como excediendo de lejos todo aquello con lo que llegamos a formarnos representaciones."[54] Se trata entonces de insistir en la relación entre significado y trasfondo, dicho wittgensteinianamente, en las relaciones entre significado, reglas gramaticales y formas de vida. Con ello no se está renunciando a la idea de certeza o, incluso, de verdad,

---

[52] Podríamos decir, frente a la posición realista de defensa de la objetividad, que "Wittgenstein piensa que la única forma de objetivismo que podemos considerar debe venir a fundarse y a desaparecer en el antropocentrismo", David Pears, *op. cit.*, p. 262.

[53] Para Taylor hay dos escuelas de interpretación de Wittgenstein en este punto: "Según la primera, la afirmación según la cual actúo sin razones, implica la opinión de que aquí no pueden darse razones ni tampoco puede surgir ninguna petición de razones. Y ello porque las conexiones que forman nuestro trasfondo son sólo vínculos *de facto,* no susceptibles de justificación posterior [...]. La segunda interpretación considera que el trasfondo incorpora verdaderamente una comprensión; esto es, una aprehensión de las cosas que, aunque bastante desarticulada, nos permitiría formular razones y explicaciones cuando somos cuestionados. En este caso los vínculos no serían simplemente *de facto*, sino que generarían un tipo de sentido, que es precisamente el que trataríamos de explicitar". *Cfr.* Charles Taylor, "Seguir una regla" en *Argumentos...*, pp. 221-238.

[54] *Ibidem*, p. 226.

ni mucho menos a la posibilidad de dar razones.[55] Se rechaza, en todo caso, la absolutización de las nociones de verdad, de orden y de razón como elementos fundantes del conocimiento.

Si renunciamos a esta absolutización, nos abrimos a la posibilidad de cambio y con ello a la búsqueda de comprensión de lo distinto. Esto supone admitir, sin lugar a dudas, un relativismo conceptual en la perspectiva wittgensteiniana; pero en ningún caso implica, como hemos visto, la imposibilidad del diálogo intercultural. Por el contrario, considero que esta perspectiva constituye una llamada muy argumentada en favor de la responsabilidad hermenéutica en el encuentro reflexivo con otros lenguajes, con otras *formas de vida*, con otras culturas.

[55] *Inv. fil.*, I, 132.

FRAY JUAN BAUTISTA DE VISEO O.F.M. Y SUS TEXTOS PARA CONFESORES

Juan Manuel Campos Benítez*

Presentamos unos textos de finales del siglo XVI *y comienzos del* XVII *escritos por el franciscano Fray Juan Bautista de Viseo, que ilustran los problemas que enfrentaron los frailes en el proceso de evangelización de la Nueva España. Primero, ofrecemos algunos datos de su vida y obra, luego expondremos brevemente las obras y señalaremos algunos aspectos que muestran especial relevancia para futuras investigaciones.*

Vida y obra

Poco se conoce sobre su vida. Nació en la Nueva España en 1555. Aproximadamente a los 15 años ingresó al Convento de San Francisco el Grande de México, donde profesó el 26 de julio de 1571.[1] Estudió filosofía y teología, donde aprendió la lengua mexicana.[2] Fue discípulo de Fray Andrés de Olmos; también estudió con Fray Miguel de Zárate y Fray Jerónimo de Mendieta;[3] fue a su vez maestro de Fray Juan de Torquemada.[4]

---

* Universidad de Zacatecas, México

[1] Tomamos estos datos de Juan Guillermo Durán, *Momumenta Catechetica Hispanoamericana (Siglos XVI-XVIII)*, vol. I, Buenos Aires, Teología, Col. Estudios y Documentos, 1987, pp. 669-692.

[2] *Vid.* Ángel María Garibay, *Historia de la literatura náhuatl*, Primera Parte, México, Porrúa, 1971, p. 41. En la segunda parte, p.14n dice que nuestro autor "comparte con Gaona y Mijangos la gloria de haber escrito como nadie la lengua mexicana". Gaona era también franciscano y Mijangos agustino. También dice que Fray Juan Bautista "es uno de los más fecundos y elocuentes autores en lengua de Tenochtitlan", p. 170.

[3] *Cfr.* Garibay, *op. cit.* Parte 2, p. 217.

[4] *Vid.* Eguiara y Eguren, *Bibliotheca Mexicana,* citado por José Quiñones Melgoza en su *Ramillete neolatino*, México, UNAM, 1986, p. 271.

Entre 1591 y 1607 ocupó varios cargos: lector de teología en los conventos de San Francisco de México y Santiago de Tlaltelolco, guardián de varios conventos (San Antonio de Padua en Texcoco, San Miguel Arcángel de Tacuba y Santiago de Tlaltelolco) y definidor de la Provincia del Santo Evangelio. No sabemos el año de su muerte, pero hay indicios para asegurar que fue entre 1607 y 1613.

De sus obras enumeramos las siguientes:[5]

- *Confesionario en lengua mexicana y castellana*, publicada por Melchor Ocharte en 1599.
- *Advertencias para los confesores de los naturales*, Melchor Ocharte, 1599, primera parte. Si bien escrita en castellano, contiene muchos pasajes en lengua latina y algunos en lengua mexicana, el título completo nos lo ofrece Eguiara: *Animadversiones pro Indorum ministris sacrorum, in duas partes divisae*.[6]
- *Advertencias para los confesores de los naturales*, Melchor Ocharte, 1600, segunda parte.
- *Libro de la miseria y brevedad de la vida del hombre*, en lengua mexicana, publicado por Diego López Dávalos, 1604.
- *Vida y milagros del bienaventurado San Antonio de Padua*, en lengua mexicana, Diego López Dávalos, 1605.
- *Sermonario en lengua mexicana*, Diego López Dávalos, 1606. Dejó inconclusa una segunda parte, pero lo que dejó abarca 709 páginas.
- *Tres libros de comedia*[7] (penitencia, artículos de la fe y parábolas evangélicas, vidas de santos), hoy perdidos.
- *Exposición del Decálogo*, manuscrito
- *Vocabulario eclesiástico*, manuscrito.

Como traductor ha dejado vertidos en lengua mexicana varios manuscritos: una versión de cierta vida de los santos, *Flos sanctorum*;

---

[5] Para tener una idea completa de lo escrito por los franciscanos en este periodo es imprescindible el Libro IV, cap. XLIV de Fray Jerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, México, Porrúa, 1993, pp. 549-553. También *vid.* el Apéndice 1 de Robert Ricard, *La conquista espiritual de México*, trad. de Angel María Garibay, México, Fondo de Cultura Económica, 1986.

[6] En Quiñones, *op. cit.*, p. 202.

[7] Hay una *Comedia de los reyes* de autor anónimo y dedicada a Fray Juan. *Vid.* Ricard, *op. cit.*, p. 309.

De la vanidad del mundo del agustino Diego de Estella; terminó de traducir *De contemptu mundi* (luego mejor conocida como *Imitación de Cristo*), comenzada por Fray Luis Rodríguez; *Los tres niños mártires de Tlaxcala*, escrita por Motolinía; de Fray Andrés de Olmos tradujo su colección de las *Pláticas de los ancianos* o *Huehuetlatolli*. En su *Sermonario en lengua mexicana* traduce a Crisóstomo, del griego al náhuatl; en el Prólogo a esta obra dice Fray Juan Bautista:

> Es la lengua mexicana de suyo tan elegante, copiosa y abundante que apenas se puede traducir un renglón de la lengua castellana o latina en ella que no lleve doblado, como verán los que la tratan.[8]

Permítame el lector una digresión. La traducción a lenguas vulgares no era todavía bien vista, si bien en el ambiente reformista estaba a la orden del día. El franciscano Alonso Molina estaba en favor de las traducciones, pero todavía en 1621 el agustino Mijangos, oaxaqueño que profesó en el convento de México, nos dice en la "Advertencia al lector" de su *Sermonario* en mexicano, que:

> Hanme reprehendido la curiosidad en traer algunas autoridades dificultosas, diciendo que son cosas que no las entienden los indios. Yo digo no es sino que quien las oye y lo mormura no las entiende, siendo así que, a mi parecer, no hay cosa en la Sagrada Escritura que no se pueda decir en la lengua, por difícil que sea, porque es abundante en vocablos para todo y el indio es fuerza que entienda su lengua, y están ya tan despiertos y tan ladinos, y tan bien enseñados, que a mí me han hecho preguntas de gran dificultad. Y así no es mucho que ya se les descubra más la Sagrada Escritura.[9]

Al mismo tiempo, la actividad del traductor presentaba grandes dificultades. En efecto, una mala traducción podría tener consecuencias funestas: incomprensión a la hora de la confesión o, lo que es peor, caer en la herejía. Fray Juan Bautista es muy consciente de esto, pues explica los usos de ciertas expresiones mexicanas, por

---

[8] Citado por Garibay, *op. cit.*, Parte 2, p. 179.

[9] Citado por Garibay, *op.cit.*, Parte 2, pp. 174 y 177 para opinión de Alonso Molina en 1572.

ejemplo, cuando comenta una anfibología que se encuentra en la lengua respecto al numeral *ce*, que tiene una sola terminación y que puede ser masculino, femenino y neutro y...

> de manera que tanbien queda dicho vna persona como vn Dios y si se toma por vna persona como comunmente lo toman los naturales, es possicion heretica, y si el ce, se toma por una esencia, como lo tomaron los que ordenaron la dicha proposicion, es catholica. Esta amphibologia no ay en latin, por ser diferente la terminación.[10]

Con estas citas dejamos este apartado sobre las obras de Fray Bautista y sus traducciones, y pasamos al tema que nos ocupa: sus obras para confesores.

Los confesionarios

Guillermo Durán ha publicado los confesionarios de Fray Juan Bautista:[11] *Confesionario Mayor*, *Confesionario Breve* y otro *Confesionario más breve,* y finalmente un *Examen para los que han de comulgar*. El título completo es: *Confesionario en lengua mexicana y castellana. Con muchas advertencias muy necesarias para los Confesores. Compuesto por el Padre Fray Ioan Baptista de la orden del Seráfico Padre San Francisco, lector de Teología en la Provincia del Santo Evangelio, y guardián del convento de Santiago Tlatilulco*, en Tlaltelolco, por Melchor Ocharte, 1599.

Los confesionarios están dirigidos tanto a los religiosos como a los indígenas, según lo podemos observar en las aprobaciones del texto. En la primera de ellas, por el Dr. Ortíz de Hinojosa, Canónigo de la Catedral y Obispo electo de Guatemala dice del confesionario: "y es muy propio de elegante lengua, *así para los confesores de los*

[10] Fray Juan Bautista, *Advertencias para los confesores de los naturales*, Tlaltelolco, Melchor Ocharte, 1600, f. 52. La parte latina ha sido traducida por Verónica Murillo, de la Universidad de Zacatecas, inédita; citamos esta versión. *Vid.* también Elsa Cecilia Frost, *Este nuevo orbe*, México, UNAM, 1996, pp. 189-199.

[11] En la ya citada *Monumenta catechetica*, pp. 693-744. Fray Juan los llama "copioso", "menor" y "más recopilado"; los tres se incluyen bajo el mismo título. Los designa en la obra como "Confesionario" "Confesionario más breve" y "otro confesionario más breve".

naturales, como para los mismos indios"[12] (699). En la aprobación del Padre Antonio del Rincón S.J. leemos que el confesionario "es obra muy útil y necesaria, *no solo para los naturales, sino para los ministros de ellos*" (699). También la aprobación del P. Hernando Durán dice que "es obra muy provechosa y necesaria para los naturales y para sus ministros" (700). También en el Prólogo nos recuerda Fray Juan Bautista su intención de:

> *disponer los ánimos de los naturales*, con ejemplos vivos de cosas sucedidas, para que por ellos entiendan las partes de la penitencia y consigan el fruto de la redención, que tan caro le costó a Cristo nuestro bien. Tengo larga experiencia que con las comedias que de estos y otros ejemplos he hecho representar las cuaresmas, ha sacado nuestro Señor por su misericordia gran fruto, limpiado y renovado conciencias ennegrecidas de muchos años en ofensas suyas (701).

Y aquí nos anuncia Fray Juan que ha escrito un libro "que mediante divino favor saldrá presto a luz" (702) y que quedó en manuscrito sus tres comedias. Al prólogo siguen las indulgencias concedidas y quince capítulos introductorios, escritos solamente en mexicano, de los cuales en los capítulos 5, 9, 10, 11, 14 y 15 se ponen *exempla* de castigos y situaciones pertinentes al tema que trata cada capítulo, por ejemplo, el capítulo 14 donde "Pónese en este capítulo un ejemplo donde se ve cuan necesario es cumplir las penitencias impuestas" (707n).

El *Confesionario mayor* comienza con una advertencia sobre las preguntas y una sobre el uso de cierta partícula náhuatl muy usada por los indígenas. Las preguntas tienen que ver con cada uno de los Mandamientos. Daremos unos ejemplos. Respecto al primero las preguntas tienen que ver con el conocimiento de la doctrina, pero también con la desesperanza y con supersticiones, conjuros, hechicerías, agüeros, por ejemplo, la pregunta 7:

> ¿Creíste o tuviste por mal agüero cuando oíste llorar al búho cantar a la lechuza, o hacer ruido con las uñas, o cuando encontraste con aquella sabandijilla que se llama *pinahuiztli*?[13]

---

[12] Todas las citas refieren a Durán, las cursivas son nuestras. Indicamos en adelante el número de página.

[13] Circula todavía un refrán popular que dice así: "Cuando el tecolote canta el indio muere, esto no es cierto, pero sucede".

El segundo mandamiento incluye una pregunta sobre el perjurio por dinero o la compra de falsos testigos. El tercero, a los religiosos entre los "padres" (espirituales) de los indígenas. El cuarto incluye una pregunta sobre el maltrato a la mujer. El quinto, preguntas sobre agravios y ofrecimientos al demonio, sobre el uso de brebajes y malos partos debido al maltrato. El sexto también pregunta si la mujer huyó de la casa por el maltrato e incluye una sección de preguntas para mujeres (por el lesbianismo, por ejemplo).

Siguen preguntas por los Mandamientos de la Iglesia. Nos recuerda que "no de todas las cosas paguéis diezmo (como lo pagan los españoles) sino de algunas, que el Rey señala y determina" (716). Luego pregunta por lo siete pecados mortales, por los cinco sentidos, por las obras de misericordia corporales y espirituales. Después sigue una serie de preguntas dirigidas a personas específicas y que son toda una joya de información respecto a la vida, actitudes y mentalidades de la época. Doy una lista.

1. A las autoridades: gobernadores, caciques, principales, mayordomos.
2. A los alguaciles del *cohuatequitl* (lugares de trabajo público).
3. A los médicos.
4. A las parteras.[14]
5. A los mercaderes: plateros, mercaderes de manta,[15] de cacao, cera, algodón, tintoreros, carniceros, pintores, padres y madres,[16] mercaderes de ultramarinos ("todas las otras cosas de Castilla" (725).

[14] El asunto aquí es la muerte de los niños sin recibir el bautismo. Por esto exhorta Fray Juan: "Procuren los ministros tener en los pueblos de su visita algunos indios hábiles, por lo menos dos o tres, que sepan muy bien lo sobredicho [administración del bautismo y pronunciación correcta de las palabras sacramentales], que con esto cesen las obligaciones de las parteras y no perezcan los niños sin el Santo Bautismo" (723).

[15] Artículo de especial uso por parte de los indígenas, quizá por esto, para su protección, Fray Juan condena aquí la usura: cuando le piden prestado al mercader tomines (saya, enagua) le reconviene: "Acuérdate bien de lo que así has recibido, porque estás obligado a restituir todo lo que recibiste en logro" (724). También trata la usura en las *Advertencias*, f. 15.

[16] Se refiere a la ceremonia de petición de mano y que incluía mercancías. La pregunta es si hacen todo esto sin recurrir al sacramento del matrimonio.

Para dar una idea de las preguntas, y su fuerza expresiva, así como su carácter de fuente de información presento la primera serie, pero les quitaré el signo de interrogación y las presento en infinitivo:

a) Tomar o pedir a los maceguales[17] sin que éstos estén obligados a dar.
b) Aumentarles el tributo.
c) Apropiarse el tributo, repartírselo con los otros principales.
d) Gastarlo donde no convenía.
e) Estorbar o impedir la justicia debida a los maceguales.
f) En elecciones, votar no por el más sabio y digno, sino votar por algún deudo, "o por ser tan gran borracho como tú".
g) Recibir cohecho y hacer mala justicia.[18]
h) Administrar mal las medicinas.
i) No querer visitar a los pobres y necesitados.
j) Engañar en los precios.
k) Alterar las pesas y medidas.
l) Alterar las mercancías.
m) Vender animal enfermo.[19]

Termina el *Confesionario mayor* con una "plática breve que el confesor haga al penitente después de su confesión"; lo exhorta a no volver a cometer pecados y vivir con recato y pacíficamente. Los confesionarios más breves que siguen compendian y resumen las preguntas del mayor, por más que en ocasiones agregue nuevas preguntas.[20] No hay alusión alguna al Sacramento de la Comunión en los confesionarios. Termina Fray Juan con estas palabras: "Y en todo siga el prudente confesor las leyes de la buena prudencia y caridad, ajustada a la capacidad, talento y rusticidad del penitente".

Al final de los confesionarios, como un añadido externo, tenemos un "examen para que los que han de comulgar que están ya

---

[17] El *macegual* era el indio de más baja condición social, como "el pobre"; la etimología náhuatl tiene una connotación religiosa, como lo ha señalado el P. Garibay en la obra citada.

[18] Y añade: "Porque si así lo hiciste conviene que restituyas" (720).

[19] Una de las preguntas reza: "O por ventura en alguna otra cosa hiciste mala obra que aquí no se especifica?" (725). La pregunta se dirige al confesante.

[20] Por ejemplo, "¿Hallaste alguna cosa perdida? ¿Usurpástela, o dístela a los pobres?" (729).

aprovechados". Consiste en 16 preguntas del padre confesor con sus respectivas respuestas por parte del confesante. Las repuestas están muy elaboradas y muestran el estado ideal de quien se prepara para la Comunión, amén de mostrar un conocimiento de la teología y la doctrina católica. Este apartado muestra la doctrina ortodoxa católica y quizá en su trasfondo esté el Concilio de Trento y la Contrarreforma.[21]

Advertencias para los confesores de los naturales

Las *Advertencias*, a diferencia de los confesionarios, están dirigidas a una audiencia familiarizada con los varios aspectos de la tradición. Cita o menciona a filósofos (aparte de los medievales, a Cayetano, Domingo Bañez, Domingo de Soto, Francisco Titelman, Francisco Suárez, Alonso de la Veracruz, entre otros) así como a teólogos y canonistas (Nicolás Orbelo, Bartolomé de Medina, Juan Focher), papas (Adriano, Gregorio IX, Gregorio XIII, Gregorio XIV, Inocencio I, Juan XX, León X), concilios (Cartaginense, Florentino, Limense, Mexicano, Tridentino) santos (San Alberto, San Buenaventura, San Antonio de Padua, San Pablo) herejes (Sabelio). De más de uno de ellos tomará Fray Juan Bautista algunas páginas.[22]

---

[21] Por esto cito en extenso. Por ejemplo, la pregunta "¿Quien hace este Santo Sacramento?" Responde: "Sólo los sacerdotes ordenados por los obispos hacen y consagran este santo Sacramento. Y los que no son ordenados de sacerdotes no pueden hacerlo ni consagrarlo. Y aunque un gran rey, o un gran capitán, o un gran sabio, o un gran santo dijese las palabras de la consagración sobre la hostia no podría hacer efecto, ni consagraría este divino sacramento. Y de los sacerdotes ya ordenados, aunque uno fuese gran pecador, idiota y enfermo consagra este divino sacramento cuando en la misa dice las palabras sacramentales. Porque a sólos los sacerdotes les dio este poder y facultad de consagrar su cuerpo y administrarlo" (730). A la pregunta; "¿Para qué quieres comulgar?" Se responde: "Quiero recibir el Santísimo Sacramento para recibir en él a mi Dios y Señor Jesucristo, verdadero Dios y verdadero hombre [...]" (732). El Canon III de la sesión 21 del Concilio de Trento dice: "Si quis negaverit, totum et integrum Christum, omnium gratiarum fontem et auctorem, sub una panis specie sumi, quia, ut quidam, falso asserunt, non secundam ipsius Christi institutionem sub utraque specie sumatur: A.S.". En H. Denzinger, *Enchiridion symbolorum. Definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Barcelona, Herder, 1948[24-25] [*sic*], p. 330.

[22] En el prólogo a su *Sermonario* indica Fray Juan, hablando de Fr. Alonso de Molina, que "heme aprovechado de algunos pedazos de sus escritos". También, hablando de la lengua mexicana, dice que se ha "aprovechado de los ilustres trabajos y vigilias de muchos santos religiosos que con particular estudio trabajaron". Ambas citas provienen de Durán, Introducción a los Confesionarios, *op. cit.* p. 681 y 681n.

La obra es considerablemente mayor que los *Confesionarios*; presentamos la primera parte (113 fojas más 11 no enumeradas de las licencias, aprobaciones y dedicatoria; tampoco están numeradas las fojas de la suma de materias. En total son 168). No es para menos, dados los problemas que trata y las soluciones propuestas, en todas ellas tratando de encontrar puntos de apoyo en la tradición y en la autoridad de la Iglesia. Presentamos algunos problemas planteados en la obra para ilustrar tanto su temática como su contenido, sin realizar un análisis exhaustivo que invita a una investigación de mayores alcances. Luego ofrecemos algunas conclusiones tentativas.

Comienzan así las *Advertencias*:

> Algunas cosas de estos naturales desconsuelan notablemente y causan grandes escrúpulos en los ánimos de sus ministros, y aún a algunos los han retraído de este ministerio apostólico, las cuales miradas con pía afección y consideración del poco talento de algunos, causan por una parte lástima, y por otra parte ponen un nuevo brío y pecho Cristiano, para ocuparse en instruirlos y alumbrarlos en el conocimiento de Dios, provecho y salvación de sus almas [...] Desconsuela a los ministros ver que parece que vienen algunos naturales a este Sacramento de la Penitencia sin dolor ni arrepentimiento de sus pecados.[23]

Algunos años antes Fray Juan Focher había escrito una obra donde hablaba precisamente de la idoneidad de los misioneros, a la que dedicaba un capítulo. En la epístola nuncupatoria, escrita por Fray Diego Valadés, leemos:

> Como quiera que entre todos los oficios de la religión cristiana sea el de predicar el evangelio a las gentes el mayor responsabilidad y de más importancia, no puedo, Reverendísimo Padre, por menos de deplorar que sea en nuestros días el que con más negligencia e ineficacia se

---

Por eso no ha de extrañar que puedan encontrarse aquí párrafos de Focher y de muchos otros y esto no tiene que plantear el problema de su "originalidad", o falta de ella, aunque en esta obra Fray Juan es especialmente cuidadoso en sus citas, generalmente en latín.

[23] Foja 1. Hemos actualizado la ortografía. En seguida cita a Escoto, con respecto a este "sin dolor ni arrepentimiento", sus palabras de "gran piedad, especialmente para estos naturales, que muchos no acaban de saber". Casi entendemos: por ignorar los frailes su propia tradición si "muchos" se refiere a ellos y lo que debían saber.

> comete; pues hasta el presente no ha habido quien se haya preocupado ex profeso (como suele decirse) y seriamente de darnos normas ciertas sobre este negocio que tanto nos encomendó nuestro Salvador.[24]

El P. Eguiluz sugiere que la causa de esto sea que "Después de cincuenta años de ininterrumpida sangría, los superiores de las Órdenes religiosas de España creyeron haber dado ya bastante de lo bueno a Indias y adoptaron en la segunda parte del siglo XVI la táctica de enviar a ellas, en frase de ellos, lo 'peor'".[25]

En lo que se refiere a los franciscanos, nos dice Francisco Morales Valerio que "a partir de la segunda mitad del siglo XVI hubo un gradual decaimiento de los ideales franciscanos sobre la iglesia indiana que terminaron estrepitosamente a fines del siglo".[26] Por eso no es de extrañar las palabras de Mendieta:

> Lo que vemos y experimentamos es que en nuestros capítulos y congregaciones ya no hay otra cosa sino renunciaciones de guardianes. [...] Ya no hallarán por maravilla fraile que de veras arrostre a desprender lengua, porque los que la saben, con mucho desmayo y casi sin gusto se aprovechan de ella [...] porque el fervor y el ejercicio en la obra de salvación de las ánimas ya parece que del todo ha cesado: ya murió el primitivo espíritu.[27]

Eco de todo esto encontramos en el primer obispo mexicano, Don Alonso de La Mota y Escobar (1546-1625), cuando hablando de los indígenas tlaxcaltecas dice que "y en resolución del estado temporal de los yndios esta notablemente menoscabado, y juzgo que el spiritual lo esta mas que nunca" y en otra parte, hablando de las

---

[24] Juan Focher, O.F.M., *Itinerario del misionero en América*, Texto latino con versión castellana, introducción y notas del P. Antonio Eguiluz, O.F.M., Madrid, Librería General Victoriano Suárez, 1960. El texto latino apareció en Sevilla, por Alfonso Escribano, 1574.

[25] *Cfr.* la Introducción a la obra de Focher, *op. cit.*, p. XXXVIII.

[26] *Cfr.* Francisco Morales Valerio, O.F.M., "La iglesia indiana, mito y realidad en la evangelización franciscana", en *Fuentes. Estudios humanísticos y sociales*, Revista trimestral publicada por Ediciones Culturales, vol. 1, No. 2, p. 69, verano de 1999, Zacatecas.

[27] Citado por J.B. Zilli, *Frailes, curas y laicos*, Xalapa, Gobierno del Estado de Veracruz, Colección Centenario, 1991, p. 92.

prácticas idólatras de los indígenas diga que "la culpa de esto a mi parecer no es de solo yndios".[28]

Quizá, como sugiere Alejos Grau, algunos textos de ese periodo eran "todavía adecuados para la práctica sacramental tridentina posterior al III Concilio Mexicano".[29] En todo caso, en materias de doctrina y en problemas prácticos el recurso a la autoridad y a la tradición es necesario, así como el principio de caridad.

Así pues, la situación de los confesores presentaba varios problemas de diversa índole. Pero volvamos a los misioneros. Fray Juan Bautista recuerda la respuesta de un indio a cierto sacerdote que se quejaba de los naturales, los cuales no sabían confesarse y no eran buenos cristianos. La respuesta fue: "Pongan tanto cuidado los Padres en hacer de los indios buenos cristianos, como ponían los ministros de los ídolos en enseñarles sus ceremonias y ritos, que con la mitad de aquel cuidado seremos los indios buenos cristianos" (f. 12). Así que tenemos cierta queja de los misioneros, pero los problemas que enfrentaban eran realmente graves. Daremos unos ejemplos, en orden de dificultad.

Si bien el confesor "está obligado a escudriñar diligentemente la conciencia del pecador así como el médico la enfermedad del enfermo y el juez la causa del litigante" (f. 13), ¿qué hacer cuando se requiere al confesor para confesar a un enfermo y no se domina la lengua? Hay un requisito mínimo, que muestre señales de contrición. Le puede ofrecer indulgencias y en caso de artículo de muerte puede y debe recurrir a un intérprete, pues "cualquiera está obligado a procurar el remedio de su alma por el último y preciso medio que pueda haber" (f. 10). Y nos muestra un antecedente, citando a dos autores, Fray Luis López y Fray Manuel Rodríguez quienes afirman que un castellano puede confesar a un francés, aunque sepa poco de la lengua. Pero ¿puede absolverse a quien ni por palabras ni por

---

[28] Ambas citas en J.B. Zilli, *op. cit.*, pp. 75 y 77 respectivamente. Ahí podemos encontrar una cita, en esta dirección, de Don Manuel Orozco y Berra. Zilli nos recuerda el conflicto entre las órdenes regulares y el clero secular, reflejo también de las decisiones tridentinas.

[29] Se refiere a confesionarios de Fray Alonso de Molina. Algo parecido podría decirse del Itinerario. *Cfr.* Carmen J. Alejos Grau, "Análisis doctrinal del ¿Confesionario? de Fray Joan Baptista (1555-1607/1613), en *Actas del III Congreso Internacional sobre los franciscanos en el Nuevo Mundo (siglo XVII),* Madrid, Deimos, 1990, pp. 473-491. En este artículo la doctora Alejos Grau pone en duda la originalidad de Fray Juan Bautista al cotejar las versiones de Molina y nuestro autor, mostrando las similitudes, y ofrece su explicación.

señales pueda confesar sus pecados? No, pues el confesor como juez no puede imponer penitencia desconociendo la causa del pecado, según Juan de Medina y otros, y así se señala en el Concilio de Trento, sesión 14, cap. 5. Por otra parte, Fray Antonio de Córdoba dice que sí, pues "en tal caso la absolución puede ser sacramental" (f. 23, en latín). Nótese de paso la manera en que plantea el problema, una solución en contra y luego la solución final. La estructura es simple y típica de la manera escolástica de argumentar. Por otra parte, hay que notar su apego a la tradición y a lo que de ella deriva, como cuando expone antecedentes del problema que le ocupa,

Otro problema: preguntando a una pareja que se va a casar, si uno responde que han pecado tantas veces y la otra parte responde que no han pecado, o que no tantas, una de ellas mintió, ¿se le puede absolver? (f. 7).

A diferencia del *Confesionario*, donde presentaba preguntas y respuestas de acuerdo con la doctrina plenamente entendida, en las *Advertencias* nos ofrece preguntas y respuestas "para la gente simple y plebeya, cuando se confiesa" (f. 37 y ss.). De acuerdo con el criterio del confesor, puede continuar inculcando más doctrina (hasta f. 51). También ilustra a los confesores sobre el uso de la lengua mexicana así como de ciertas costumbres relativas al, por ejemplo, matrimonio (f. 54) o a las comidas.

Fray Juan Bautista atiende mucho al contexto y a las tradiciones locales. Con respecto al ayuno en los sábados y siguiendo a Focher, dice que hay que estar con la costumbre, sobre todo en "aquello de lo cual nada preciso establece la Divina Escritura, la moral del pueblo de Dios y los principios de los mayores deben ser tenidos como ley" (f. 28). Por eso cita a Focher exponiendo a San Ambrosio: "cuando vengo a Roma ayuno en sábado, cuando estoy en Milán no ayuno, y así tú a cualquier iglesia que vayas sirve a la costumbre de ella si no quieres ser escándalo para cualquiera de ellos ni para ti [...] vive en Roma costumbres romanas, en otras partes vive las de allí" (f. 26). Por esta razón ciertas bebidas, cuando son consideradas alimentos, rompen el ayuno, como el atole, pero no cuando se beben otras, como el cacao.

Otro problema candente es el siguiente: "¿los penitentes que no supieren dar cuenta de la doctrina Cristiana cuando se confesaren no deben ser absueltos hasta que la sepan y den bastante cuenta de ella? "(f. 33). Y añade que esto se practicó durante algunos años. Menciona a Bañez y a Navarro quienes afirman que el cristiano está obligado a creer explícitamente los artículos de la fe y tres de los

sacramentos de la iglesia y en la Santísima Trinidad. Por otra parte, admite que nadie puede cumplir los preceptos que ignora. Sin embargo, recurre a Miguel de Medina exponiendo a Nicolás de Orbello para defender su respuesta: conocer a fondo la doctrina y los artículos exige mucho tiempo y apenas los eruditos la conocen, y recuerda el pasaje donde (Lc. 10: 25-28, Mt 22. 34-40) el fariseo le pregunta a Jesús por el mayor precepto. Cita a Orbello: "Quien no hace a otro lo que no quiere para sí no matará a nadie, no usurpará el tálamo de nadie [...] quien ama a Dios con todo su corazón, con toda su alma y con toda su mente, ciertamente no tendrá dioses ajenos" (f. 36). El confesor debe estar atento a las preguntas y a aquéllos a quienes se dirigen y ofrecen las preguntas ("sacadas de graves doctores") que pueden servir de catecismo, y añade que "A unos les parecerán muchas preguntas las sobre dichas, y a otros pocas. Los primeros podrán dejar de ellas lo que les parezca según la habilidad y capacidad del penitente; y para satisfacer a los segundos se ponen las preguntas siguientes" (f. 38).

¿Pueden los confesores dejar de administrar el sacramento a los naturales? Fray Juan considera cuatro razones:

1. Por parecerles infames notorios y públicos pecadores.
2. Porque se embriagan y se emborrachan.
3. Por parecerles rudos y faltos de capacidad.
4. Porque no saben lo necesario para recibirlo.

Y las rechaza. A la primera arguye que no se ve en los naturales culpas manifiestas ni públicas, ni están privados del sacramento por juez eclesiástico. A la segunda, que el derecho canónico no la impone *ipso facto*. De la tercera dice que es frívola, pues el natural tiene uso de razón, y llegado a la edad en que puede pecar merece el remedio espiritual: además, la rudeza que se advierte en ellos no es natural, sino falta de instrucción ("que no es menester toda perfección de razón, ni toda discreción posible ni aún la común y mediana, sino alguna para poder dar este Sacramento a los niños" (f. 60)). A la cuarta responde que el confesor está obligado a enseñarles lo necesario para recibirlo. En la respuesta a estas cuatro razones, muestra Fray Juan gran conocimiento de autoridades: teólogos, concilios, canonistas e incluso recurre a varios *exempla*, muy acorde con la tradición medieval de los mismos (aunque en alguno de ellos, a diferencia de los medievales, diga tener testimonio auténtico "autorizado por escribano real") (f.60).

Conclusiones provisionales

Las *Advertencias para los confesores de los naturales* es un texto complejo que puede analizarse desde muchos puntos de vista, aparte de su estudio teológico. Por una parte, como documento histórico y fuente de información, no solamente del ambiente de la Nueva España, especialmente entre los indígenas, sino también como fuente del ambiente intelectual de la época, dado el gran número de autores citados.

Puede también estudiarse desde otros aspectos. La presencia del pensamiento medieval en la estructura de la obra, sus maneras de argumentar, plantear y resolver los problemas. Quizá no es aventurado intentar aislar el contenido ético y filosófico que hay en el trasfondo de los problemas planteados y presentarlos en una futura investigación. En esta dirección puedo conjeturar lo siguiente: desde el punto de vista argumentativo, podemos analizar la obra como lógica y como retórica. Como lógica está muy cercana a la argumentación tópica, como en los *Tópicos* de Aristóteles y en autores posteriores. Se presenta un problema, se pregunta por las soluciones admitidas por la tradición, se dan alternativas y se decide por una de ellas, aludiendo a un *locus* o máxima o principio. Son varios los que ofrece Fray Juan. Cito algunos: "ya que nadie puede cumplir los preceptos que ignora" (f.36); "a cualquier iglesia que vayas sirve a la costumbre de ella" (f. 26); "donde no hay costumbre de abstenerse de carne el sábado no es pecado comerla" (f.25).

Como retórica, nos conduce al estudio de las relaciones entre indios y confesores, a las relaciones de persuasión y convencimiento entre ellos; pero también de las estrategias y contraestrategias, por decirlo así, entre unos y otros. Por ejemplo, cuando los indios confiesan aquello que el confesor quiere oír, o cuando no entiende cabalmente lo que se espera de él en la confesión.

Con todo esto, no puedo sino decir que el estudio de estos documentos son una fuente que ofrece variedad de temas e intereses. Ojalá el lector pueda aprovechar de ellas.

LA RELACIÓN DE VEROSIMILITUD ENTRE LA TRAGEDIA DE EL *PROMETEO ENCADENADO* DE ESQUILO Y *LA ENFERMEDAD MORTAL* DE KIERKEGAARD

Rafael García Pavón*

Este trabajo plantea una reinterpretación, hecha por el pensador danés Sören Kierkegaard, de la tragedia griega Prometeo encadenado. *A partir de dicha reinterpretación, Kierkegaard logra construir la idea y el dinamismo de la desesperación que se entiende, en un sentido religioso, como pecado en su obra* La enfermedad mortal. *Kierkegaard capta lo que Aristóteles en su* Arte poética *llamó verosimilitud. El trabajo plantea primero la idea de desesperación, las formas de desesperación y la desesperación como obstinación desde* La enfermedad mortal, *pero comprendiéndolas a la luz y a partir de la comparación con el* Prometeo encadenado. *Se señala como conclusión la convergencia entre el planteamiento de Esquilo en* Prometeo encadenado *y la personalidad obstinadamente desesperada en* La enfermedad mortal *de Kierkegaard.*

> "Como Prometeo el yo infinito pero negativo se sentirá inevitablemente aherrojado en la esclavitud."
>
> *Kierkegaard*

Introducción

El siglo XX inició con una tragedia; la razón que se había establecido como paradigma de autonomía, de emancipación, de libertad y de progreso del hombre, se mostraba en los hechos de la Primera y Segunda guerras mundiales, derrotadas y usadas como instrumentos de poder y destrucción de la vida.

¿Qué sucedió?, ¿cómo se perdió el don que se nos había dado?,

* Universidad Anáhuac Poniente, México.

¿cuál es el sentido del hombre como ser humano? Estas preguntas se planteaban en diferentes niveles del pensamiento desde los primeros veinte años del siglo pasado, y las respuestas dadas hasta ese momento por las ciencias sociales parecían no explicar del todo la contradicción mortal que se vivía en esos años y que aún hoy seguimos padeciendo.

Fue entonces cuando se descubrieron los escritos del singular filósofo danés Sören Kierkegaard, a quien Jean Whal en su cátedra de la Sorbona de París, en 1920, le llamaría "padre de la filosofía de la existencia". Los escritos de Kierkegaard, que nació cien años antes de la primera conflagración mundial, parecían responder al problema del hombre contemporáneo, sobre todo en dos de sus obras ya clásicas en la historia del pensamiento y de la psicología: *El concepto de la angustia* y *La enfermedad mortal*.[1] Kierkegaard planteaba que el problema se debía, sobre todo, a la anulación de la posibilidad de las relaciones personales y de la presencia del individuo como persona en torno a su mundo; el individuo podía matar sin conciencia y con una lógica sistemática porque entregaba su ser, su yo, a las determinaciones de la multitud, en pocas palabras, porque deseaba en el fondo escapar de su propia existencia como ser individual y singular. Así, la razón era un instrumento de justificación para la muerte existencial del individuo, justificaba su identidad con la de un grupo, se convertía en autónoma de la persona y en ese sentido contraria a ella. Para Kierkegaard, una ironía de este mundo con consecuencias funestas es que desde la ilustración se haya identificado la autonomía del hombre con su razón y que ahora ésta sea autónoma del hombre mismo y se guíe sin responsabilidad.

El filósofo danés, bajo el pseudónimo de Anti-Climacus, plantea esta idea de manera peculiar en su obra *La enfermedad mortal*, pues propone que el mundo moderno padece una enfermedad mortal: la desesperación por existir, que es la aniquilación de la persona, del yo, de los individuos, al querer confundir su existencia con las determinaciones que la multitud establece. Es una enfermedad cuyo tormento no es morir, sino precisamente experimentar la muerte constantemente en vida; pero como no se puede aniquilar su esencia más profunda, es una desesperación, una total ausencia de espe-

---

[1] Esta obra fue escrita en 1849 bajo el seudónimo de Anti-Climacus y es considerada una de las más importantes. Rollo May, por ejemplo, menciona que este libro es el que más ha influido en la concepción de enfermedades mentales como la esquizofrenia. *Cfr.* Rollo May y Ernest Angel, *Existencia*, Madrid, Gredos, 1977, p. 287.

ranzas, incluso de la de poder morir. Pero como no se necesita tanto un tratado científico de la desesperación, Kierkegaard escribe su libro con un estilo que confronte al autor con la pregunta sobre el significado de su propia existencia personal, es decir, que el lector al leer el texto e interpretarlo, torne su mirada no sólo hacia el sentido literal del texto, sino hacia el significado de esas verdades en su vida personal. Por esto Kierkegaard lo firmará con un pseudónimo, Anti-Climacus, que simboliza a aquel que se encuentra "frente" (*anti*) al ideal de ser cristiano. Por otro lado, para explicar y desarrollar el problema de la desesperación (sobre todo en su grado máximo: la desesperación de la obstinación), utiliza la tragedia griega ya mencionada. Se podría decir que la tragedia del hombre moderno es análoga a la que plantea Esquilo en esta obra, por lo cual Kierkegaard, con base en esta analogía, puede tomar la estructura y sentido de la obra para desarrollar el tema de manera más profunda y amplia para traerla al mundo moderno.

Quiero decir con esto que Sören Kierkegaard no sólo nos ha heredado teorías sobre la existencia que explican al hombre contemporáneo su situación, sino también una forma muy peculiar de comunicación por medio de la interpretación y reinterpretación de textos literarios como el *Prometeo encadenado*. Kierkegaard relaciona los contenidos de dichos textos con lo que propone con el fin de hacer que los textos impacten existencialmente y no sólo intelectualmente, que muevan la interioridad de los individuos y los sacudan de las determinaciones de la multitud. Aristóteles llamó a esta idea verosimilitud, y desde la década de los sesenta se le ha llamado hermenéutica.

Desde esta perspectiva, este trabajo tiene como objetivo mostrar que la verosimilitud del *Prometeo encadenado* fue asimilada y utilizada por Sören Kierkegaard para estructurar una parte importante de *La enfermedad mortal* y, especialmente, para desarrollar el concepto de la desesperación de la obstinación.

Esto se fundamenta en que la verdad se dice de muchas maneras, esto es, que podemos acceder al entendimiento de la realidad y por ende del ser, mediante diversas operaciones de la razón. Y una de ellas es la creación artística, la *poiésis*, dentro de la cual se sitúa la tragedia griega.

La *poiésis* es entendida, en el sentido aristotélico, como una expresión del ser del hombre por medio de la actividad inventiva y de la producción de artificios que implica una dimensión práxica, es decir, que al *hacer*, el hombre perfecciona su *hacer* y su *ser* por la

decir, que al *hacer*, el hombre perfecciona su *hacer* y su *ser* por la libertad. Así, en última instancia, el arte, como la tragedia, es la manifestación de la vida del hombre en el dinamismo de la naturaleza. "El arte imita a la naturaleza sólo en el modo de generarse, pero se aleja siempre de ella en la medida en que expresa belleza por la racionalidad".[2]

Y la vida del hombre implica no sólo valores terrenales o materiales, sino valores que trasciendan su condición trágica de inevitable aniquilamiento. Es decir, por medio del arte el hombre busca los orígenes de su existencia y por lo tanto su finalidad. Es la búsqueda de lo permanente en la existencia humana; es el camino al espíritu.

Puesto que la mejor manera de lograrlo es por medio del mejor arte y ya que "el mito es la cumbre del arte porque manifiesta vida, actividad y racionalidad",[3] el arte por el cual podríamos acercarnos mejor a las aporías y problemas fundamentales del hombre es la tragedia griega, pues su materia básica es el mito.

Este es el campo de la verosimilitud donde los hechos de la tragedia no tienen posibilidad de ser verificados, puesto que son artificiales. Pero por esta misma artificialidad se pueden representar valores o problemas que le pueden suceder a cualquier ser humano, es decir, se puede manifestar la universalidad de la existencia humana, dado que lo universal como tal sólo está en nuestras mentes. Por eso, captar por medio de un artificio algo universal como si fuera un personaje que tiene vida,[4] provoca que el espectador identifique en su singularidad los problemas más fundamentales de la existencia humana.

La verosimilitud de las tragedias nos permite reflexionar sobre la relación vital del hombre con su condición existencial. No da una respuesta exacta, sino una base para encontrar en nuestra propia reflexión respuestas a la pregunta más importante del hombre: "¿Quién soy yo? " Así, Murray afirmaría que la tragedia es:

> El canto o ficción que se refiere a rápidas muertes y obscuras cosas dolorosas y que nos brinda la revelación, o quizás, la

[2] Virginia Aspe Armella, *El concepto de técnica, arte y producción en la filosofía de Aristóteles*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993, p. 19.

[3] *Idem.*

[4] Puesto que la tragedia es vida, en su dinamismo dramático contempla los elementos del devenir vital y la relación entre el tiempo, la muerte y el no querer sucumbir a ellos, con lo cual se va conformando el sentido de toda la tragedia, no como una idea estática o un concepto, sino como algo que se puede captar y experimentar.

> ilusión, de que hay otros valores accesibles al hombre, más allá de los valores evidentes de la vida física o de la muerte, de la felicidad o del sufrimiento, y que, al alcanzarlos, el espíritu del hombre puede vencer y vence a la muerte. [5]

Con esto quiero llegar a la posibilidad de utilizar la verosimilitud de las tragedias griegas como trampolín para profundizar en un aspecto de la existencia humana. Y creo que Kierkegaard lo hace para explicar más claramente la desesperación de la obstinación, pues, como veremos más adelante, él mismo menciona a Prometeo cuando trata de aclarar el concepto.

Para demostrar esto, lo primero es comparar el *Prometeo encadenado* con *La enfermedad mortal* por medio del desarrollo del concepto de la desesperación de la obstinación en Kierkegaard, para que de esta manera se vaya viendo la similitud entre los conceptos y las interpretaciones, apoyándonos además en los puntos de vista de otros estudiosos de la tragedia. Para ser consecuente con el objetivo, habrá que seguir la estructura del pensamiento de Kierkegaard y en ella establecer las relaciones con el *Prometeo encadenado*. Pero como la desesperación de la obstinación y las otras formas de desesperación no se entienden sin saber qué son, la estructura que usaré será la siguiente:

1. Concepto de desesperación.
2. Síntesis de las formas de desesperación bajo las categorías de los momentos que forman la síntesis.
3. Desarrollo de la forma de desesperación de la obstinación bajo la categoría de la conciencia y con referencia a la de la debilidad.

Este esquema me servirá a la vez para ir mostrando cómo ya desde los primeros capítulos existen ciertas similitudes y referencias al *Prometeo encadenado*.

Luego, a manera de conclusión, señalaré la convergencia entre lo que Esquilo esencialmente quiso plasmar en Prometeo y la personalidad obstinadamente desesperada que plantea Kierkegaard.

---

[5] Gilbert Murray, *Esquilo, el creador de la tragedia,* Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1943, p. 26.

I. Desarrollo del concepto de la desesperación de la obstinación por medio de la comparación con la verosimilitud del *Prometeo encadenado.*

1. Concepto de desesperación

Si queremos entender la desesperación, tenemos que partir del concepto de hombre en Kierkegaard. Para él, el ser-humano es espíritu y el espíritu es el yo, y el yo es "una relación que se relaciona consigo misma".[6] El hombre es una síntesis de alma-cuerpo, infinitud-finitud, posibilidad-necesidad, pero es una síntesis que tiene que ser puesta; en otras palabras, el hombre, por medio de una decisión consciente y voluntaria de que es espíritu, debe aceptarse como lo que es y como lo que puede ser. No puede ser más de lo que se le ha dado y no debe ser menos de lo que le es posible ser dentro de sus límites.[7]

Pero el yo no pudo haberse puesto a sí mismo; tuvo que haber sido puesto por otro; por eso cuando el hombre es en cuanto espíritu, no sólo se relaciona consigo mismo en su naturaleza esencial, sino con aquello o Aquel Poder que fundamenta su existencia. Por lo cual, la evolución histórica del individuo consistirá en que continuamente se vaya liberando de sí mismo y continuamente regrese a sí mismo, es decir, que concrete las posibilidades en las que se proyecta dentro de sus límites internos.

Entendido esto, la desesperación resulta ser una enfermedad del yo, que existe en cuanto a que el hombre es una síntesis que se relaciona consigo misma, o sea, un yo que ha salido de las manos de Dios y que quiere desesperadamente deshacerse de sí mismo. Y digo desesperadamente porque nunca puede lograr lo que desea puesto que su yo es eterno. Así —dice Kierkegaard cabalmente—, la desesperación es una autodestrucción impotente.

> El yo que aquél desesperadamente quiere ser, es un yo que él no es [...] En una palabra lo que aquél quiere no es otra cosa sino desligar su yo del Poder que lo fundamenta. Pero en esto fracasa inevitablemente, a pesar de toda su desesperación: por-

[6] Sören Kierkegaard, *La enfermedad mortal,* edición cedida por Guadarrama a SARPE, 1984, p. 35.

[7] Este yo no es el trascendental de Kant, sino el propio yo, dirá Kierkegaard, el que concretamente me hace ser éste y no otro, el que no representa sólo la relación consigo y con Dios, sino con el mundo y con los otros.

> que a pesar de todos los esfuerzos de la desesperación aquel Poder es el más fuerte y le constriñe a ser el yo que él no quiere ser. Y de este modo siempre pretende el hombre deshacerse de sí mismo, del yo que realmente es, para llegar a ser un yo de su propia invención. [8]

El yo desespera de no poder devorarse a sí mismo, porque al ser una autoconciencia que se da cuenta de que es un espíritu llamado a la eternidad, tiene la posibilidad de aceptarse o no, reconociéndose como el yo que es con todas sus limitantes y posibilidades. Pero esta aceptación es en última instancia el querer el amor de Dios en su yo, de lo eterno a lo que está llamado a ser cada persona, y el querer creer que para Dios todo es posible cuando, humanamente hablando, la ruina, o sea la muerte, es segura.

La aceptación implica llegar a ser humano con la espera de la salvación, atreverse a hacer frente a todos esos grandes abismos de posibilidades que al hombre se le presentan en su transcurrir temporal y poder morir, puesto que en realidad morir es ingresar a la vida eterna. Pero el desesperado no espera nada ni de Dios ni de nadie, porque no acepta ni quiere ser el yo que verdaderamente es, por lo cual su tormento es no poder morir y vivir incesantemente la muerte, pues no puede, por más que luche, alejar de sí la eternidad; "es imposible quedar curado de esta enfermedad mediante la muerte, ya que aquí la enfermedad y su tormento [...] y la muerte, consisten cabalmente en no poder morirse".[9] El desesperado no quiere fundamentarse en nada; él quiere ser el fundamento de su propio capricho y poner las condiciones de lo que es su existencia, sin embargo, esto no es más que pura fantasía, por lo que termina donde había empezado.

De esta manera, la desesperación se da en dos momentos. El primero es no querer ser sí mismo o desesperación de la debilidad. Es como el caso de aquel que ha abandonado su yo en alguna cosa temporal y cuando por un golpe del destino ésta le es arrebatada, no se soporta a sí mismo, porque ahora tiene que ser un yo sin eso y no tiene el suficiente coraje para ser espíritu. El segundo momento se da cuando se quiere obstinadamente ser sí mismo, que es una especie de solipsismo que odia la existencia, lo cual no se iguala a ser el yo que verdaderamente se es, como dice Kierkegaard, porque esto

---

[8] *La enfermedad mortal*, p. 46.

[9] *Ibidem*, p. 47.

implica reconocer todo lo referente a ser humano, y entre esas características está la comunicación con la existencia.

Lo contrario de la desesperación es la aceptación de que no existe una libertad absoluta; el hombre tiene límites que debe mirar y también debe mirar la existencia que le ha sido dada.

El desesperado ha querido montarse por encima del tiempo sin salir de él, es decir, sin realizar la síntesis, lo que significa, desde otro punto de vista, que no abriga esperanzas porque éstas sólo pueden darse en un contexto temporal y él no tiene tiempo. La desesperación es la total ausencia de esperanzas, incluso la de poder morir, pues el morir, que significa vivir eternamente, sólo se logra si la síntesis es puesta por medio de la esperanza en aquel que fundamenta la existencia y así, sólo así, el hombre vence a la muerte en el sentido de aniquilamiento.

> Porque, cabalmente, la fórmula que describe la situación del yo una vez que ha quedado exterminado [*sic*] por completo la desesperación es la siguiente: que al autorrelacionarse y querer ser sí mismo, el yo se apoye de una manera lúcida en el Poder que lo ha creado.[10]

Esto se relaciona con el *Prometeo encadenado* desde varias perspectivas. En primer lugar, Prometeo es un semidios, es decir, un símil de la concepción del hombre kierkergaardiano, una síntesis entre el cuerpo y el alma unidas por el espíritu. Tiene la impetuosidad violenta de ios titanes y el ingenio y astucia del espíritu divino. Es perfectamente consciente de sus actos; varias veces repite que él sabía todos los tormentos que le venían y que su acción no era debida. Además, el significado etimológico de Prometeo es "pensamiento previsor",[11] pues sólo la conciencia es capaz de proyectarse al futuro y de tratar de predecir los acontecimientos.

Así, Prometeo marca la aparición de la conciencia, pero de una conciencia que no quiere subordinarse a nada, ni siquiera a su creador, por lo que se rebela contra él, por eso Jaeger dice[12] que el *Prometeo encadenado* es la tragedia de la creación espiritual. La tra-

---

[10] *Ibidem*, p. 37.

[11] Jean Chevalier y Alain Gheerbrant, *Diccionario de los símbolos*, Barcelona, Herder, 1988, p. 851.

[12] *Cfr.* Jaeger Werner, *Paideia. Los ideales de la cultura griega*, México, Fondo de Cultura Económica, 1974, p. 244.

gedia representa el insaciable apetito del hombre por ser más de lo que es, y el constante no poder llegar a serlo lo lleva inevitablemente a una situación desesperada porque no se reconoce como lo que es.

Prometeo no quiere aceptar límites y emprende empresas fastuosas con ambiciones absolutas, como "haberle robado el fuego a Zeus, su atributo, universal artífice y lo entregó a los mortales".[13] Más adelante Kierkegaard señalará que haber robado el fuego significa querer ver como Dios sin reconocer que Él nos mira y nos fundamenta.

Por otra parte, aquí se ve claramente que el encadenamiento de Prometeo por la fuerza divina de Zeus como castigo por haber honrado a los mortales más de lo debido, representa un símil de evidenciarle sus límites y de hacerle comprender que ningún mortal puede ser lo que no es por medio del fuego divino, por más que éste sea ayudado por sus técnicas de previsión.

> *Fuerza*: Insoléntate aquí ahora, y robando sus atributos a los dioses, aplícalos a los seres de un día ¿Quiénes serán los mortales para aliviar tus penas siquiera un punto? Con falso nombre te llaman Prometeo los bienaventurados, pues tú mismo necesitas un Prometeo para saber con qué traza te desenredarás de este artificio.[14]

Además, por su condición de semidios, es inmortal y no puede aniquilarse por más que quiera, por lo tanto no puede morir y él mismo dice al coro que nada es más horrendo que no poder morir y que por eso no le asusta desafiar directamente a Zeus: "¿Y que habrá que haga temer a quien por su sino no puede morir?".[15] De esta manera Prometeo se ha declarado un desesperado, pues no tiene ya ninguna esperanza de salvarse.

2. Síntesis de las formas de desesperación según los momentos de la síntesis

Para Kierkegaard, como el hombre es una síntesis, estar en alguno de los extremos de ella con ausencia de la otra es una desesperación. Por ejemplo, el hombre que no ve posibilidades de ser y es un

---

[13] Esquilo, *Prometeo encadenado*, trad. de Fernando Segundo Brieva y Salvatierra, Madrid, EDAF, 1962, p. 12.

[14] *Ibidem*, p. 15.

[15] *Ibidem*, p. 43.

modo más de imitación, es un desesperado de la finitud o de la necesidad porque ha dejado de proyectar posibilidades de ser. Este hombre ha interrumpido la relación consigo mismo, que es precisamente el yo, y si no hay yo, no se reconoce tampoco al Poder que lo fundamenta.

Así, bajo esta categoría hay cuatro formas de desesperación:

1. La de la infinitud que es falta de finitud
2. La de la finitud que es falta de infinitud
3. La de la posibilidad que es falta de necesidad.
4. La de la necesidad que es falta de posibilidad.

La de la infinitud que es falta de finitud equivale básicamente a un yo que por medio de la imaginación se proyecta en todas sus acciones de manera infinita, hasta el momento en que se vuelve un yo imaginario, un yo hipotético que no encuentra camino de regreso a sí mismo.

La de la finitud que equivale a falta de infinitud es desesperada limitación y estrechez de individuos que están tan atados a lo temporal, que prefieren no arriesgar nada porque pueden perder, cuando en realidad, al no arriesgar, pierden lo que no perderían arriesgando, o sea, se pierden a sí mismos; por eso no quieren hablar con nadie, pero:

> El callar puede ser el mayor de los peligros [...] pues callándose uno queda como totalmente abandonado a sí mismo, sin que la realidad venga a echarle una mano con los castigos que ella impone, o dejando que las consecuencias de lo que ha dicho caigan sobre él.[16]

Son artistas de la previsión que creen tenerlo todo bajo su control, que esperan tener encerradas a las posibilidades en "la trampa o en la jaula de locos de lo probable; y, luego, se pone a pasear por todas partes la posibilidad aprisionada en la pajarera de lo probable",[17] es decir, que todas ellas son controlables mediante el cálculo de sus probabilidades, como si fuera un pensamiento omnisciente.

La de la posibilidad que consiste en falta de necesidad, es propia de aquel que no reconoce sus límites internos, es decir, aquello que

[16] *La enfermedad mortal*, p. 65.
[17] *Ibidem*, p. 73.

le ha sido dado y que necesariamente no puede ser de otra manera. Este hombre trata de darse a sí mismo tantas posibilidades, que corren una tras otra sin que ninguna se haga real. Las formas de este tipo son normalmente el deseo y la melancolía. Son hombres a los que "les falta la fuerza de la obediencia, el vigor para someterse a la necesidad incluida en el propio yo, a lo que podríamos llamar sus fronteras interiores." [18]

La de la necesidad que consiste en la falta de posibilidad se manifiesta en aquel que en la carencia de posibilidades ya no puede ver ninguna esperanza, ninguna forma de salir de su extrema necesidad y cae en la desesperación, en el fatalismo. Es aquel que en rigor está incapacitado para la plegaria o siquiera para pedir ayuda a otra persona, por lo que su yo se asfixia. Todo le parece gobernado por la necesidad, donde él ni puede hacer nada ni puede esperar nada. De la misma manera, este desesperado es trivial y está satisfecho con el cúmulo de experiencias banales del mundo. Puesto que no busca posibilidades en las que él pueda decidir con toda conciencia y responsabilidad, prefiere las cosas que no lo hagan pensar ni arriesgarse.

En estas formas de desesperación pueden verse algunas actitudes de Prometeo. Una muy peculiar es que en toda la tragedia, a Prometeo, como dice Kierkegaard, le falta la fuerza de la obediencia, el reconocerse como lo que es, y constantemente se lo repite Océano: "Reconócete [...] deja esa arrogancia, desdichado y aplícate al remedio de tu miseria".[19] Lo que indica que se vuelve un desesperado de la posibilidad, puesto que el ser esclavizado es una forma de aferrarse a lo que él quiere sin abrir posibilidades a la reconciliación, y sus previsiones se vuelven proyecciones de sus deseos, como bien se lo recuerda el coro: "Sin duda haces predicciones de tus deseos para con Zeus"[20], a lo que Prometeo responde afirmando que su razón, sus posibilidades, se han vuelto sus deseos, o sea, una infinitización de la posibilidad, un yo con sentimientos imaginarios: "Lo que ha de cumplirse, y yo deseo, eso es lo que predigo."[21] Y por esto mismo le dirán que los mortales falsamente lo llaman Prometeo (el que prevé), pues lo que predice no es lo real, sino lo que él caprichosamente desea.

[18] *Ibidem*, p. 67

[19] *Prometeo encadenado*, p. 22.

[20] *Ibidem*, p. 43.

[21] *Idem*.

Por otro lado, es una manera de aferrarse a la tierra, a lo terrenal, puesto que sus deseos han sido despertados por la sublevación de su intelecto, de su conciencia contra la conciencia divina. "El intelecto sublevado prefiere la tierra frente al espíritu, se desencadenan deseos terrenales."[22] Lo cual muestra que al final no deja de ser un Titán, como afirma Jaeger en la *Paideia*, precisamente por la orgullosa impetuosidad de su fuerza creadora.[23] Pero estos deseos, con su misma impotencia, llevan a Prometeo a concluir que no puede esperar ningún mal peor y que todo está determinado. De alguna forma toma una actitud fatalista: "ningún mal inesperado me avendrá [...] forzoso me es llevar mi destino lo mejor que pueda, como quien conoce que el rigor del Hado es invencible".[24] Claramente se aprecia la dialéctica que Kierkegaard propone de infinitud-finitud, posibilidad-necesidad, enfrentada entre las ambiciones de Prometeo y su resignación de carácter fatalista.

Con la caída de Prometeo, se derrumba la ilusión de la fuerza titánica de la creación cultural del hombre que quiere sobreponerse al orden divino o, más bien dicho, que quiere divinizar al hombre.

3. Desarrollo de la forma de desesperación de la obstinación bajo la categoría de la conciencia y con referencia a la de la debilidad

Las formas anteriores abren el camino para exponer las dos formas de desesperación que más directamente se ven influidas por la verosimilitud del *Prometeo encadenado*. Y lo abren porque se nota una dialéctica distinta de los momentos de las síntesis, una dialéctica que se establece bajo la categoría de la conciencia. Porque, si bien dice Kierkegaard que la desesperación podría ser analizada bajo los momentos que forman la síntesis, el autor remarca que la conciencia es lo decisivo porque "al fin de cuentas, la diferencia cualitativa entre una y otra desesperación depende del hecho de que aquélla sea o no consciente [...] lo que no quiere decir que en todo aquél donde halla [*sic*] desesperación esté consciente de ello."[25] Pues entre más autoconciencia, más yo; cuanta más conciencia, más voluntad y por lo tanto, más yo, precisamente porque sólo por medio de la conciencia se puede establecer la relación consigo mismo y con Dios en cuanto yo.

---

[22] J. Chevalier y A. Gheerbrant, *op. cit.*, p. 852.

[23] *Cfr.* W. Jaeger, *op. cit.*, p. 245.

[24] *Prometeo encadenado*, p. 16.

[25] *La enfermedad mortal*, p. 57.

Es por medio de la conciencia y de la voluntad como la libertad se ejerce y por lo cual se determina el hacer y el ser del hombre, porque una persona inconsciente prácticamente no ejerce decisiones, y entre más consciente esté de la desesperación, ésta será más intensa o, en otras palabras, habrá más responsabilidad y por lo tanto mayor culpa.

Kierkegaard trata de explicar aquí las diferentes formas de la desesperación según vaya aumentando en el individuo el grado de conciencia sobre lo que es la desesperación y sobre su estado desesperado, o sea, en cuanto asciende la conciencia del yo. De esta manera, las clasifica en dos grupos: la desesperación que no está consciente de serlo y la desesperación que está consciente de serlo. Y dentro de esta última distingue la desesperación de la debilidad y la de la obstinación.

En el estudio presente nos atañe analizar la forma superior de desesperación (refiriéndose a la de la debilidad, personificada en Ío), que es la obstinación o lo que él llama "lo demoniaco", puesto que es la que mayor relación tiene con Prometeo; y, entre otras razones, porque para Kierkegaard es en los poetas donde hay que buscar con mayor claridad esa idealidad "demoniaca", o sea, la verosimilitud de la desesperación de la obstinación. Y precisamente Esquilo ha plasmado muy bien esa infinitud del apetito que siempre desea más de lo que tiene por mucho que esto sea, pues como dice Jaeger: "Ningún poeta antes que él ha experimentado y expresado la esencia de lo demoniaco con tanta fuerza y vivacidad".[26]

Para Kierkegaard, la desesperación de la obstinación es aquélla en la que el individuo quiere ser sí mismo a expensas de lo eterno, aquélla en la que quiere que se le dejen las manos libres desde el principio para conformar su yo a su capricho y así sacar de todo ello lo que él quiere.

No acepta condiciones; quiere obstinadamente empezar a ser su propio yo negativo, que es aquel que niega todos los datos de la concreción necesaria e inmediata para lanzarse a sus anchas a una infinita abstracción. Mas al final su proyecto fracasa, pues nunca se realiza y padece inevitablemente los sufrimientos que éste le acarrea, y nunca quiere tener la esperanza de ser ayudado ni por la divinidad ni por otra persona, ya que esto sería una humillación; antes bien, prefiere sufrir todos sus tormentos porque el querer des-

[26] W. Jaeger, *op. cit.*, p. 240.

esperadamente ser sí mismo y desafiar a toda la existencia le comprueba que él tiene la razón.

Pero lo peculiar en esta desesperación es que, para que aparezca, se necesita —dice Kierkegaard— tener una conciencia infinita del yo, por lo que el desesperado está plenamente consciente de que su actitud es una desesperación. "Aquí la desesperación está consciente de ser un acto y no meramente algo que se padece, viniendo de fuera bajo la presión de lo externo. No, es algo que brota directamente del yo."[27]

Por esto, en realidad no quiere aceptar que se ha equivocado, que ha sido sólo una ilusión y que no es absoluto, y esto significa una negación de la voluntad: se sabe pero no se quiere. Dicha negación se aprecia claramente en Prometeo cuando, a su afrenta de que busque una salida a sus desventuras, le responde al coro: "Todo eso ya lo sabía yo. De voluntad erré y de voluntad no lo negaré."[28]. Lo cual también quiere decir que todos los sufrimientos prometeicos son causados por su acción, confirmándose así que la desesperación de la obstinación proviene directamente del yo.

Con el fin de explicar mejor el concepto, Kierkegaard recurre a la explicación del yo activo y del yo pasivo, utilizando el símil de Prometeo. El yo activo es Prometeo cuando lleva a cabo la empresa de robar el fuego, y el yo pasivo es el mismo Prometeo cuando todas sus destrezas no le han servido para enfrentar su daño fundamental o para afrontar el fracaso de su propia empresa. Esto representa la imposibilidad de constituirse como el ser supremo, la imposiblidad de no ver como Zeus y, por lo tanto, el enfrentamiento a la realidad de no haber previsto si debía o no darle el fuego divino a los hombres, pues no reconoció que ellos no tenían principios divinos para gobernarlo.

Pero veámoslo con más detalle. Para empezar, si el desesperado es un yo activo —dice Kierkegaard—, siempre se relacionará consigo mismo de una manera experimental, sin reconocer nada por encima de él y careciendo en realidad de la debida seriedad, por lo que todas sus empresas, por más ambiciosas que sean (como el robo del fuego en el caso de Prometeo), no son más que una apariencia de seriedad.

> En realidad se trata de una seriedad fraudulenta, lo mismo que era exactamente el fuego que Prometeo les robó a los dioses. Aquí lo que se pretende es robarle a Dios el pensamiento —en

---

[27] *La enfermedad mortal*, p. 106.

[28] *Prometeo encadenado*, p. 21.

> lo cual consiste la seriedad— de que Él nos mira, y en vez de esto el yo desesperado se contenta con mirarse a sí mismo.[29]

Esto se relaciona directamente con Prometeo, puesto que su empresa (robar el fuego), fue un experimento muy ambicioso e impetuoso, acto característico de un Titán. Quitó el pensamiento divino a los dioses para que seres cuya reacción era desconocida por él y cuya responsabilidad para manejar tal artificio era dudosa por carecer de principios divinos para gobernarlo, vieran como dioses y no temieran la muerte. Sin duda, fue un acto indebido dar a seres no divinos atributos propios de la divinidad.

Prometeo los honró más allá de los límites prescritos por Zeus, lo cual es precisamente un experimento, es decir, el constante intento fallido de querer dar más de lo que se puede:

> Piadoso en demasía fuiste con los mortales, Prometeo, sin temor a Zeus y siguiendo sólo tu natural impulso...¿Pues no conocías la menguada flaqueza que a modo de un sueño embarga a la ciega raza de los hombres? Jamás los consejos de los mortales prevalecerán contra la ordenación de Zeus.[30]

Aquí es claro que el no temor de Prometeo a Zeus es no haberlo reconocido como Poder superior a sí mismo que fundamenta la existencia. Además de que el haber hecho la empresa por su natural impulso es precisamente un experimento, porque se dejó guiar por su ciega pasión de ambición y satisfacción personal, sin reconocer lo que él y los mortales son y deben ser en verdad.

Esta idea es más clara si consideramos que al dar el fuego a los hombres les da, sobre todo, las artes de la adivinación y de la interpretación de los misterios, que son justamente aquellas que tratan de conocer como Zeus conoce. Prometeo afirma:

> Yo instituí los varios modos de adivinación, y fui el primero que distinguió en los sueños cuáles han de tenerse por verdades; y diles a conocer los oscuros presagios, y las señales que a veces salen al paso en los caminos.[31]

Prometeo provocó que el hombre quisiera verse a sí mismo sin la conciencia de que Dios lo mira y que tuviera la sensación de que puede verlo y dominarlo todo, intentando así ser su propio creador.

---

[29] *La enfermedad mortal*, pp. 107-108.

[30] *Prometeo encadenado*, p. 29.

[31] *Ibidem*, p. 27.

El beneficio del fuego divino que le da a los mortales y a Prometeo infinitas posibilidades de transformación y de conocimiento tiene una pequeña imperfección, como diría Jaeger,[32] precisamente por ser un experimento. Y esta condición provoca que el hombre se olvide de sí, de lo que realmente es, y que ponga toda su confianza en ese falso pensamiento previsor de los acontecimientos que es Prometeo. Esto implica no reconocer los límites en el devenir de la conciencia y, por ende, de la cultura del hombre, que sólo se logra aniquilando todos los misterios, lo cual llevó a cabo Prometeo. Por eso, los mortales ya no temen a la muerte, cual era el fin del experimento prometeico: "Por mí han dejado los mortales de ver con terror la muerte".[33] Sin embargo, con todo ese esfuerzo, dirá Kierkegaard, de querer ser sí mismo, el yo únicamente consigue no llegar a ser en realidad ningún yo. Puesto que no tiene ningún punto de apoyo, nunca está firme, es decir, "eternamente firme".[34] Y así puede en cada momento volver a empezar de la manera más arbitraria y, por mucho que persiga una idea, si no se ha atrevido a estar lo suficientemente consciente en cuanto espíritu, siempre quedará encerrado dentro de una hipótesis. Se ha convertido entonces en un yo hipotético e irrealizable, pero quiere "desesperadamente gozar la plena satisfacción de ese hacerse a sí mismo [...] y quiere también que todo el mundo le honre por esa admirable disposición poética con la que ha llegado a comprenderse a sí mismo,"[35] aunque su propia comprensión sea en realidad un enigma.

Este rasgo se aprecia en Prometeo cuando le manifiesta al coro cómo es posible que, después de haberle ayudado a Zeus a tener el trono, lo recompense de esta manera y que no cederá ante Zeus hasta que "me dé satisfacción de este ultraje".[36]

Así, el mito del Prometeo se confirma como el símbolo de la rebelión de la mente que quiere igualar la inteligencia divina, no aspirando a una espiritualización progresiva o a un perfeccionamiento del ser, sino utilizando "el espíritu con fines de satisfacción personal".[37] Esto se relaciona de manera directa con el desafío que el desesperado activamente pone contra toda la existencia y con lo que Kierkegaard lla-

[32] *Cfr.* W. Jaeger, *op. cit.*, p. 245.

[33] *Prometeo encadenado*, p. 19.

[34] *La enfermedad mortal*, p. 108.

[35] *Ibidem*, p. 109.

[36] *Prometeo encadenado*, p. 17.

[37] J. Chevalier y A. Gheerbrant, *op. cit.*, p. 852.

ma "la ley dialéctica de la legitimidad de la rebelión".[38] Es decir que, como el punto de apoyo del yo es su propia arbitrariedad y no la realidad, su actitud siempre será de rebeldía, ya que sus "castillos en el aire" siempre serán derrumbados por los vientos de la verdad.

En definitiva, como el yo activo es un experimentador y en realidad nunca es un yo, acabará por fracasar, pues al tratar de llegar a su yo chocará con una que otra dificultad, o sea, con un daño fundamental que en el caso de Prometeo, como anteriormente mencionamos, podría ser la imposibilidad de ser dios, que se simboliza, entre otras cosas, con el castigo que Zeus le impone al encadenarlo a la roca sin salida alguna.

Retomando lo que se expuso en el primer apartado, el encadenamiento es una forma de hacer ver a Prometeo sus límites, y éstos son, de alguna manera, su "aguijón en la carne", aquella cruz temporal que no puede asimilar al hacer la síntesis y por la que su empresa no tiene éxito.

Y en este lugar justamente Kierkegaard comienza a hablar del Yo pasivo, que proviene directamente del yo activo que fracasa después de haber utilizado todas sus destrezas para experimentar. Por eso la Fuerza impulsa a Hefesto a encadenar a Prometeo de tal manera que no pueda tener escape alguno: "Remacha más; aprieta, que nunca se afloje; que es diestro en encontrar salidas aún de lo imposible"[39] Hefesto, ciertamente, sabe que el Titán es un yo con una gran habilidad experimentadora.

Tomando en cuenta que aun el semidios de la industria (si pudiéramos llamarlo así) tiene un límite que debe situarse dentro del ordenamiento de la justicia divina, se podría afirmar que, en términos modernos, el progreso es una ilusión que se rige bajo los principios morales más altos. Prometeo se convence de que ese aguijón en la carne está tan profundamente clavado, que le es imposible hacer abstracción del mismo. En otras palabras, su arte no puede superar a la fuerza divina: "¡Y después que tales industrias inventé por los hombres, no encuentro ahora, mísero yo, arte alguno que me libre de este daño!".[40] Y entonces "como Prometeo , este yo infinito y negativo se sentirá inevitablemente aherrojado en esa esclavitud."[41]

---

[38] *La enfermedad mortal*, p. 108.

[39] *Prometeo encadenado*, p. 14.

[40] *Ibidem*, p. 27.

[41] *La enfermedad mortal*, p. 110.

Lo anterior se refleja al escuchar al Prometeo que es consciente de que no podrá salir de su padecimiento, porque no quiere abrigar la esperanza de que su miseria o cruz temporal pueda serle quitada: "Vedme cual padezco, dios como soy, por obra de dioses. Contemplad cargado de que oprobios lucharé por espacio de años infinito. ¡Tal infame cadena tuvo para mí el nuevo rey de los felices!"[42] Ese mal se convierte en ocasión para escandalizarse de toda la existencia. Entonces el desesperado quiere tercamente ser sí mismo y "obstinándose contra el aguijón, no quiere estar sin él."[43]

Y entre mayor sea la conciencia, tanto mayor será la potencia de la desesperación hasta que termine convirtiéndose en algo demoniaco. Es decir, el desesperado prefiere todos sus sufrimientos antes que humillarse ante un Poder supremo. Gime y se queja bajo las calamidades dolorosas hasta que le es imposible eliminarlas de su yo concreto, por lo que "arrojará cabalmente todo el fuego de su pasión sobre este tormento",[44] con lo que todo está definitivamente perdido.

No quiere esperar que alguien lo ayudará, y menos si la ayuda proviene del Poder supremo, porque sería una humillación demasiado dolorosa, pues en el momento en que se acepta la ayuda incondicional, hay que recibirla con humildad y anonadarse en las manos del auxiliador, por lo cual Prometeo prefiere quedarse con sus padecimientos. Por eso, Océano le recuerda que no es nada humilde y que, antes de superar sus males, se acarrea otros.

Esto se ve cuando Prometeo le responde a Ío con arrogancia que al final será Zeus quien necesite de él para salvarse y que de ninguna manera, "por temor a sentencias de Zeus me he de hacer de ánimo femenil y he de tenderle las manos como una mujer, suplicando a ese aborrecidísimo que me suelte de estas cadenas. Lejos de mí eso."[45]

Es un temerario que a su vez es soberbio y orgulloso, como bien se lo replican el coro y Hermes, pues el temerario se mete en el peligro con muchas posibilidades (el fuego) y si le sucede lo peor, al final desespera y sucumbe. Y desespera porque no puede soportar reconocerse débil para afrontar todo lo que se había proyectado en

---

[42] *Prometeo encadenado*, p. 15.

[43] *La enfermedad mortal*, p. 110.

[44] *Ibidem*, p. 111.

[45] *Prometeo encadenado*, p. 15.

mismo odiando toda la existencia y buscando su propia desgracia.

En realidad, el desesperado desea ser ayudado pero bajo sus propias condiciones, lo que significa que quiere estar en el puesto de Dios. Y en este momento, aunque "todos los ángeles le vinieran a ofrecer su ayuda para sacarlo del apuro, nuestro hombre ya no la querría, porque era demasiado tarde".[46]

Y para Prometeo, la ayuda que, por ejemplo, le brinda Océano llega demasiado tarde cuando éste le dice que las razones son médicos del ánimo enfermo, a lo que Prometeo contesta: "Si a tiempo se trata de calmar el corazón, no si se quiere reducirle por fuerza cuando el furor le hincha".[47] Es decir, es tan apasionadamente obstinado, que quiere ser sí mismo en este instante; como dice Kierkegaard, no ha aprendido a temblar y a esperar, o sea, a reconocer que la posibilidad de la ayuda puede darse en cualquier momento, pero sólo si se cree o, lo que es lo mismo, si tiene esperanza.

Esperar es confiar, y de alguna manera confiar es amar. Y esto implica, entre otras cosas, el reconocimiento de lo que realmente soy, el reconocimiento del otro como persona y de Dios como aquello que sostiene todo el sentido de la existencia. En último término, esperar es la apertura de la libertad a la unión comunicativa con todo el ser, por eso lo único que salva es el amor.

Pero el desesperado se queda solo con su tormento y desafiando furiosamente a todo, pues se considera una víctima del mundo injusto y de toda la existencia, lo cual se advierte sobre todo cuando Prometeo se dirige a Hermes para expresarle que su situación es completamente injusta: "En una palabra: yo abomino a todos esos dioses que, colmados por mí de beneficios, tan inicuamente me pagan".[48]

Esto muestra además que se siente como el que ha proporcionado a los dioses la bondad de la cual gozan ahora mientras él padece. Es decir, siente que fue indispensable y, por lo tanto, superior a ellos. Y así continúa aferrado a no reconocer un Poder por encima de él que lo fundamenta, pues, de lo contrario, no podría demostrar ni estar convencido de que tiene razón, idea que lo llega a dominar de tal manera, que tiene miedo de que la eternidad le arrebate este tormento, que representa la única justificación de ser el que es. Por

---

[46] *La enfermedad mortal*, p. 111.

[47] *Prometeo encadenado*, p. 24.

[48] *Ibidem*, p. 45.

mento, que representa la única justificación de ser el que es. Por esta causa cuidará que no se le saque de su miseria, porque ésta constituye una prueba fehaciente de que, hablando prometeicamente, quien lo ha encadenado es un mediocre y de que él debiera ocupar su puesto. Esta cuestión se nota claramente cuando Prometeo le contesta a Hermes que es demasiado inocente si cree que podrá penetrar en su intimidad: "pues qué, ¿no eres tú un niño, y aun más cándido todavía, si esperas que has de saber algo de mí? No hay tormento ni artificio con que Zeus me reduzca a hablar si antes no suelta estas afrentosas cadenas."[49]

Prometeo está seguro de haber encontrado un argumento contra toda la existencia y su bondad al pensar que él mismo es el argumento. Así, aparece el hermetismo en su interioridad y trata de mantener encerrada su desesperación con la mejor de las prudencias diabólicas, queriendo ser obstinadamente sí mismo, encallado en su propio mundo y en su tormento. Y justamente así termina el *Prometeo encadenado*; Prometeo quiere que le vengan todos sus tormentos y reta soberbiamente al Poder que está por encima de él. Su terquedad se ha puesto a un nivel tan alto como el de la mejor elocuencia que pudiera existir. Es más: su necedad se ha hecho tan superior a las virtudes divinas, que el dios de la elocuencia, Hermes, le suplica casi al final que reflexione, con la última esperanza de que su arrogancia se transforme en prudencia.

> Ése ha vociferado su embajada a quien ya la sabía. Pero en que un enemigo padezca malamente bajo el poder de su enemigo no hay afrenta ¡Caiga pues sobre mí el afilado rizo del fuego, conmuévase el éter con el estampido del trueno y el huracán de los vientos desatados; que la tormenta sacuda la tierra en la raíz misma de sus hondos cimientos; que invadan las olas del mar con bárbara furia los celestes caminos de los astros; que arrastre mi cuerpo el irresistible torbellino de la necesidad hasta el fondo del negro Tártaro! ¡Como quiera no podría darme la muerte![50]

Lo anterior a su vez se relaciona con la resignación, que es la forma de la desesperación de la obstinación, pues pretende ser ella misma en su dialéctica. Esto es: un yo que quiere desesperadamente ser su yo abstracto y que se encuentra con algo que lo haga sufrir,

[49] *Ibidem*, p. 46.
[50] *Ibidem*, p. 48.

no quiere ser sí mismo porque siente que tiene el derecho de no sufrir tales tormentos. Es decir, no quiere humillarse bajo ese sufrimiento como lo hace el hombre que tiene fe.

De esta manera adquiere sentido la última frase del texto anterior del *Prometeo encadenado:* qué más da todos los tormentos que pudieran venir si está resignado a no morir.

La nulidad ante los sucesos de la vida se presenta como oportunidades para ser, porque toda la existencia ha perdido sentido; no existe algo que la sostenga, ya que no tiene Dios, pues su único Dios es él mismo, en el sentido del yo negativo. Pero como esto es infinitamente imposible, su justificación de existir se vuelve la manifestación de una existencia que se fundamenta en un absurdo. ¿Trágica existencia o diabólica locura?

3.1 Referencia a la desesperación de la debilidad que se expresa en el personaje de Ío

Este desesperado es el hombre que se ha abandonado a la inmediatez y que no tiene ninguna reflexión infinita del yo, y si acaso la tuviera, sería una pequeña sospecha de que hay algo eterno en él.

El "hombre inmediato" es aquél cuya interioridad está volcada en lo externo temporal, por lo que sólo está anímicamente determinado si es algo dentro del conjunto de la temporalidad y de la mundanidad; un algo que no tiene la fuerza suficiente para decidir ser espíritu enfrentando los abismos que se presentan en el transcurrir de la vida y que por eso se agarra de las cosas finitas, en las que vacía toda su personalidad para que su ser quede determinado por éstas. Por esto mismo, si por un golpe del destino lo temporal le es arrebatado, desespera, pues ya no puede incorporarse a su inmediatez, que es, en realidad, no querer ser sí mismo y anhelar desesperadamente ser otro distinto. "La inmediatez de la vida no comporta propiamente ningún yo, ningún conocimiento propio y, en consecuencia, tampoco encierra ninguna capacidad de reconocimiento de uno mismo".[51]

Éste es un yo pasivo que sufre y padece al son del dinamismo de lo temporal. Si hay vientos favorables en el exterior de la vida, entonces se vuelve a reanimar, pero sigue viviendo en la pura inmediatez. Es decir, camina en la vida como una veleta, sin tener un rumbo

[51] *La enfermedad mortal*, p. 88.

ni querer encontrarlo. Si no se tiene una reflexión consciente de lo que se debe ser y se decide a serlo, la persona no sabe ni a dónde va ni de dónde viene ni a dónde quiere ir. Es algo así como el extranjero de Albert Camus.

Éste es el estado inicial de las desventuras de Ío, si seguimos los consejos de Murray[52] de interpretar a Prometeo desde el punto de vista del espíritu, pues, como expuse anteriormente, Prometeo es la tragedia de la creación espiritual y Kierkegaard interpreta al *Prometeo encadenado* desde el punto de vista del espíritu.[53] Dichas desventuras se pueden interpretar cuando Ío relata el origen de sus sufrimientos. Explica que, siendo una doncella virgen, Zeus la llamaba entre sueños:

> De continuo revoloteaban los sueños durante la noche en mi virginal retiro, y me decían con blandas razones: "¡Oh felicísima doncella!, ¿a qué tanto guardar tu doncellez, cuando te es dado conseguir la mejor de las bodas? Zeus arde por ti herido del dardo del deseo".[54]

Ser virgen, espiritualmente hablando, es como tener un espíritu inocente, que no es más que aquel que no ha tenido una reflexión infinita de lo que debe ser y que no ha decidido serlo, porque no ha atendido a los llamados a la eternidad del espíritu. El espíritu inocente permanece en la indeterminación de su ser, pues la determinación sólo se adquiere, diría Kierkegaard, en un salto cualitativo, es decir, en la toma de una decisión consciente y voluntaria. Así, la inmediatez es ausencia de interioridad.

Y al no saber la explicación de estos signos (siguiendo el mismo relato), su padre recurrió a los oráculos, quienes contestaban ambiguamente. Esta ambigüedad y oscuridad en los sueños es la representación de la semioscuridad en la que viene envuelto el yo, al que ella misma no desea buscar, pues no quiere reconocerse.

Finalmente un oráculo claramente revela que Ío debe vagar errantemente fuera de su casa, por lo cual su padre la saca de la casa y la doncella inicia un caminar errante que no sabe a dónde la llevará ni el sentido que tendrá, lo cual significa precisamente la desespera-

---

[52] *Cfr*. G. Murray, *op. cit*., p. 104.

[53] Más adelante veremos que pasa de la desesperación de la debilidad a la de la propia debilidad.

[54] *Prometeo encadenado*, p. 33.

ción de no querer ser sí misma. Una causa externa, el destino, la ha arrebatado de su inmediatez. Dicha causa alcanza tal magnitud que la vida se le hace insoportable con ese aguijón en la carne, o sea, el no poder ser otra distinta de sí. Por eso se transforma su rostro, pues se ha hecho irreconocible para sí: "Al punto altérase mi razón y mi faz; asoman en mi frente estos cuernos que veis y, picada por el aguijón de punzante tábano, de un salto furioso me lanzó en las sabrosas Cerneas aguas y en el collado de Lerna."[55]

Con esto Kierkegaard nos sitúa en el punto de partida del desesperado de la debilidad, pues éste no es pura inmediatez, sino una inmediatez con una pequeña dosis de reflexión.

Esta introspección hace que el desesperado caiga en la cuenta de su yo como algo distinto del mundo circundante y de la exterioridad, pero como no hay ningún yo perfecto, no tardará en encontrarse con alguna dificultad que lo haga retroceder de la dirección interiorizadora. En toda decisión uno se compromete con lo que ha elegido y tiene que romper con otras cosas, y aquí para decidir ser el que se debe ser, se tiene que romper con la inmediatez.

No es que quiera desesperadamente ser otro, en cuanto que la reflexión lo ha ligado a sí mismo, sino que mientras la dificultad persista, no quiere ser sí mismo. Y si el problema persiste, siempre se apartará completamente del camino hacia su yo y, por lo tanto, de la eternidad.

> Hubo un momento en sus vidas —¡el mejor de todos los momentos!— en que empezaron a tomar la dirección interiorizadora; pero no tardaron mucho en surgir las primeras dificultades y rápidamente abandonaron ese camino, pareciéndoles que por él se terminaba en un desolado desierto.[56]

Este yo puede desesperar ante el porvenir o ante el pasado. En el camino de la autoconciencia nos enfrentamos a una posibilidad futura desde las raíces de un pasado para decidir en este preciso instante lo que se debe ser. Es decir, en esta dialéctica entre el pasado y el futuro hacia el fondo del yo se encuentra esa dificultad que no puede afrontar el desesperado de la debilidad. Y entonces en el porvenir hay algo con lo que no quiere cargar, con lo que no quiere

---

[55] *Ibidem*, p. 34.

[56] *La enfermedad mortal*, p. 94.

ser sí mismo y, en cuanto al pasado, se desespera de ser cada vez más pasado, o sea, de no haberse movido del sitio de su yo inmediato.

Todo esto referente a la desesperación de la debilidad se ve en los siguientes diálogos entre Ío y Prometeo. Ella empieza a tener una conciencia de su pasado y de lo que le vendrá en el futuro, pero ve en esa dirección de su interior esa dificultad de la que habla Kierkegaard: el aguijón con el cual tendrá que afrontar sus desventuras. Y no quiere de ninguna manera enfrentarse a ellas, antes quiere alejarse lo más posible. Y más aún: ve esta dificultad como permanente, o sea, pierde toda esperanza de ser auxiliada:

> ¡Ay! ¿A dónde, ¡ oh dolor!, adonde [*sic*] me arrastran estas carreras sin término? ¿En qué me hallaste culpada hijo de Cronos, que así me amarras al yugo de estas congojas? ¿En qué? ¡Ah! ¡Y de esta suerte acosas a esta mísera con el furioso aguijón de ese tábano que me aterra y enloquece! Abrásame con tu rayo, o sepúltame bajo la tierra, o hazme pasto de los monstruos marinos.[57]

Esto nos lleva a un momento en que este desdichado comprende que su actitud es una debilidad y que la desesperación también es una debilidad, momento al que llega Ío después de que Prometeo la hace consciente de ello: "Pronto te angustias y llenas de espanto. Espera a saber lo que falta. ¡ Otra vez gemir y suspirar! ¿Pues qué harás cuando conozcas el resto de tus males?".[58]

Pero en vez de esperar sacudirse del yugo humillándose por la ayuda divina, se hunde más en su desesperación, pues no puede echar en el olvido tanta debilidad, es decir, no quiere reconocerse en ella y por eso se odia a sí misma: "no queriendo humillarse como un creyente bajo el peso de su propia debilidad y así poder conquistarse otra vez; no, este individuo débil, en su desesperación, no desea que nadie le venga a hablar acerca de su caso, porque no quiere saber nada de sí mismo."[59]

Y este hombre taciturno, diría Kierkegaard[60], no tiene otra salida más que el suicidio. Sin embargo, si su hermetismo no es total, se confía a una persona hablándole; así aligera la carga de sus penas.

---

[57] *Prometeo encadenado.*, p. 30.

[58] *Ibidem*, pp. 35-36.

[59] *La enfermedad mortal*, p. 100.

[60] *Cfr. ibidem*, p. 105.

Pero el resultado de esto puede ser o que no se suicide o que se convenza de que era mejor callar que tener un confidente, y vuelve así con más fuerza a la posibilidad del suicidio.

En este estado final se encuentra Ío después de preguntarle a Prometeo si tiene posibilidades de salvación; éste le revela un futuro no muy animador, ya que Prometeo es un desesperado de la obstinación y, como he expuesto en los apartados anteriores, sus previsiones son sus deseos demoniacos. Esto explica que al final sólo vea el camino del suicidio: "¡A qué es ya vivir! ¿Y al punto no me arrojaré de esta escarpada roca, de modo que me estrelle contra el suelo y descanse de todas mis penas? Mejor es morir de una vez que padecer malamente por todos los días de la vida."[61]

Aquí se cierra la dialéctica de la desesperación, porque el suicidio o el no querer ser sí mismo es, al igual que la obstinación, un desafío a toda la existencia. Es decir, la diferencia entre ellas es sólo relativa, y esto en última instancia representaría el diálogo de Ío con Prometeo.

El no querer aceptarse (debilidad) es desafiar a quien lo fundamenta y el querer ser ése que no se es también es una debilidad, pues no tiene la fuerza para reconocerse como espíritu.

II. A manera de conclusión: relación entre la esencia de lo que Esquilo plasma en el *Prometeo encadenado* con la esencia del desesperado de la obstinación

De acuerdo con Gilbert Murray,[62] Esquilo es un poeta de las ideas, esto es, que sus creaciones artísticas se basan en sus creencias y especulaciones filosóficas. En cada uno de los mitos y leyendas que trata, ve un conflicto y ahonda en éste de tal manera, que lo convierte en uno de los problemas eternos del hombre. Por eso sus tragedias no sólo adquieren una fuerza sensible, sino que penetran en el fondo de la persona.

Y una de las ideas que más influyó en sus obras era la de la justicia de Solón. La justicia, en este sentido es el principio divino inmanente cuya violación debe necesariamente vengarse. Y entre más consciente esté el hombre de esto, más responsable será de su desdicha, pues representa la autoconciencia que se desarrolla en la au-

---

[61] *Prometeo encadenado*, p. 36.

[62] *Cfr.* G., Murray, *op. cit.*, p. 88.

todeterminación del conocimiento y de la voluntad frente a los poderes que vienen de lo alto, lo cual refleja la idea central de Esquilo: las desventuras del destino están relacionadas con los actos morales del hombre. Prometeo es responsable de su desgracia porque tiene conciencia de que su acto es algo indebido. Y es además consciente del principio de justicia solónico por ser hijo de la diosa de la justicia, Temis.

Por otro lado, en opinión de Jaeger[63] y Murray[64], el *Prometeo encadenado* representa esencialmente la rebelión del hombre contra su propia condición existencial y contra aquello que lo fundamenta. Trata por todos los medios de desligarse de una existencia que le parece contradictoria e injusta o de darse más de lo que es. Ésta es la representación de la tensión del hombre entre saberse consciente y libre de autodeterminar su vida y no serlo absolutamente. Es la tragedia del anhelo del superhombre.

Y en esto se obstina y no quiere reconocer su culpa ni aceptar la ayuda de nadie, por lo que no abre posibilidades a la reconciliación y, en consecuencia, no puede morir,[65] porque la muerte representa la expiación del pecado.

Por lo tanto, podríamos decir que Esquilo plasma esencialmente en Prometeo la rebelión obstinada del hombre por medio de su autoconciencia de no poder ser Dios.

Esto se relaciona con el desesperado de Kierkegaard, pues en esencia todas las formas de desesperación implican un desafío contra toda la existencia con un mayor o menor grado de conciencia.

Y si observamos con cuidado el desarrollo del concepto de la desesperación, podemos darnos cuenta de que todo apunta a poner muy en claro la máxima forma de desesperación, o sea, lo demoniaco; además, Kierkegaard en la introducción expone que su mayor interés es mostrar la peor enfermedad que puede tener el hombre: la desesperación.[66] Ésta es la forma que esencialmente se aprecia en el *Prometeo encadenado,* pues no sólo se rebela, sino que desafía estando consciente de su estado. Kierkegaard, al desarrollar el concepto, lo ve desde la categoría del grado de autoconciencia del indivi-

[63] *Cfr.* W. Jaeger, *op. cit.*, pp. 245-248.

[64] *Cfr.* G. Murray, *op. cit.*, p. 108.

[65] Lo cual se representa en el vagar errante de Ío y en la regeneración constante del hígado de Prometeo, que le es devorado por el águila.

[66] Al final de *La enfermedad mortal*, Kierkegaard concluye que esta enfermedad es el pecado.

duo. Ésta precisamente es la característica de Prometeo: tener una conciencia clara de todos los hechos hasta el punto de ser llamado pensamiento previsor.

Por otro lado, la estructura de la desesperación de la obstinación sigue muy de cerca al *Prometeo encadenado*. Kierkegaard utiliza los términos de yo activo y yo pasivo, que no son sino los dos momentos que determinan el estado de Prometeo en el desarrollo de la tragedia. El primero, representado en el robo del fuego, acción que lo lleva al padecimiento, y el segundo, representado precisamente en este padecer.

Asimismo, un punto central que gira en torno a la desesperación de la obstinación y de la debilidad, es el de no dejarse ayudar por nadie, ya sea una persona, ya sea el Poder supremo. En el *Prometeo encadenado* esta cuestión se halla a lo largo de todo el drama. Océano, el coro de las Oceánidas y Hermes quieren ayudar a Prometeo, incluso están dispuestos a intermediar con Zeus para que lo perdone, pero aquél rechaza la ayuda de todos. Esta actitud representa la ausencia de toda esperanza, incluso de la de no poder morir, que para el griego significa no expiar la culpa y, para Kierkegaard, no querer entrar en la vida eterna, en la unión con el ser, y esto, en última instancia, representa no tener amor.

Así queda demostrado que Kierkegaard desarrolla el concepto de la desesperación a partir de la reflexión —en un contexto particularmente cristiano— de la estructura y contenido del *Prometeo encadenado* de Esquilo. Es decir, que la verosimilitud de dicha tragedia está contenida en *La enfermedad mortal*.

LA RETÓRICA Y LA INTERDISCIPLINA

Ana María Martínez de la Escalera*

En este ensayo se trata el papel que juega, en el presente, el proyecto de establecer en torno a los estudios retóricos, un espacio de discusión interdisciplinar. Se discute lo que interdisciplina quiere decir en las ciencias humanas y se argumenta la necesidad de constituir un nuevo objeto teórico. Finalmente, se plantea que ese nuevo objeto será el resultado de distinguir entre una retórica de la persuasión y una retórica de los tropos. A lo largo del ensayo hay una insistencia decisiva: la retórica de los tropos es un saber y no una disciplina auxiliar.

Roland Barthes llamó interdisciplinar a un *objeto nuevo de pensamiento* que hace su aparición una vez que, agotada la polémica entre distintos saberes, los polemistas se ven forzados a considerar lo que su propia disciplina hacía, hasta el momento, invisible y para lo cual no poseen aún un vocabulario técnico. El pensador francés escribió en 1972 que "la interdisciplinariedad, de la que tanto se habla, no consiste en confrontar disciplinas ya constituidas. Para conseguir la interdisciplinariedad no basta con tomar un asunto y convocar en torno a él a dos o tres ciencias. *La interdisciplinariedad consiste en crear un objeto nuevo, que no pertenezca a nadie*".[1] Lo interdisciplinario no sería entonces un pensamiento de frontera, un tanto marginal y frágil y sometido a los avatares de las modas y las presiones institucionales. Tampoco conviene considerarlo como una especie de no-lugar del discurso de las ciencias del hombre sino, más bien, como una nueva positividad discursiva, un nuevo real discursivo.

---

* Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México.

[1] Roland Barthes, "Los jóvenes investigadores", en *El susurro del lenguaje. Más allá de la palabra y la escritura*, Barcelona, Paidós, 1987.

Pero sobre todo, si hemos de seguir a Barthes, el nuevo objeto no debe, al menos en principio, pertenecer a nadie. No debe reducirse a otras normas disciplinarias que no sean las suyas propias: debe tener carácter creativo, inventivo, casi poético. Esta idea barthesiana es sugestiva, permite pensar que además de ser un objeto nuevo, el efecto de lo interdisciplinario se sustrae de cierta manera a la ley de la razón científica, quizá porque se trata, ante todo, de un objeto de lenguaje, de un hecho de lengua y no ha de corresponderse necesariamente en un principio con ninguna entidad empírica o con una esencia ideal. Como todo hecho de lengua, el nuevo objeto postulado pertenece inmediatamente al lenguaje, recibe de él sus potencialidades, su plasticidad (tropológica, por ejemplo) al igual que sus limitaciones, porque como es sabido, la lengua manifiesta una cierta repugnancia, una suerte de resistencia a hablar de sí misma o de cualquier entidad de lengua de la que se trate. Hemos leído a Paul de Man argumentar que "(l)a resistencia es una resistencia al uso del lenguaje sobre el lenguaje". El pensador de origen europeo, avecindado en Estados Unidos, habría de llamar "materialidad de la lengua" y, por tanto, verdad del objeto, a esa resistencia del lenguaje contra cualquier apropiación ideal de corte platónico o empirista, o bien de corte lógico o gramático, como cuando imperaba el modelo del *trivium*,[2] y la dialéctica englobaba todo saber posible, restándole espontaneidad a las prácticas retóricas.

Para Paul de Man esa materialidad puede ser llamada también *retórica de los tropos*, para diferenciarla de una *retórica de la persuasión* que ha sido la más directamente atacada por la filosofía en sus diferentes tradiciones, desde el empirismo lockeano a las diatribas de Hegel. Hemos de suponer que la filosofía, al distinguirse denodadamente de la retórica, ha definido reductivamente a la segunda, considerándola como un saber de la ambigüedad y de la fuerza persuasiva de la lengua. Tanto la filosofía que ha tratado de llegar a un acuerdo con la figuralidad del lenguaje o aquella que, por el contrario, ha creído posible liberarse completamente a sí misma de la condición tropológica de la lengua, han cometido el error de descalificar la figuralidad, es decir, la metáfora, la metonimia, la sinécdoque, la ironía (por sólo nombrar las más activas en la lengua filosófica) por considerarla inesencial. Suele creerse aún hoy que el tropo, si bien

[2] Paul de Man, "La resistencia a la teoría", en *La resistencia a la teoría*, Madrid, Visor, 1990, pp. 11-38.

ornamental y placentero, no es, propiamente hablando, nada, y que en él alienta exclusivamente una suerte de finalidad exterior, la de persuadir y convencer a los individuos. Esta opinión, aunque extendida, se niega a reconocer que la figura retórica no sólo significa o dice, sino que también "hace" algo. La figura opera algo sobre el discurso a la vez que se aparece o presenta de manera muy determinada como "cosa lingüística". Habría que mencionar en este contexto a Locke, quien da la impresión en sus textos de que le habría gustado que le permitieran olvidarse completamente del lenguaje, siendo —como él creía— que la experiencia era demostrablemente prioritaria a la lengua, en lo que al entendimiento se refiere. Quizás hoy no podríamos como él renunciar tan absolutamente a la lengua, pero conservamos el deseo de que si lo que buscamos en un discurso es la información y la educación por encima del placer y del gusto, "si hablamos de las cosas tal como son", entonces debemos renunciar al arte de la retórica, a sus aplicaciones artificiales y figurativas de las palabras puesto que ellas sólo "insinúan ideas equivocadas, excitan las pasiones y, por ello, descarrian el juicio". Las palabras son "trampas perfectas" que si bien se presentan como necesarias en "las arengas y foros populares", no lo son en absoluto cuando lo que prevalece es el "interés por la verdad y el conocimiento". Faltas atribuibles al lenguaje las llama Locke.[3]

Sin embargo, en el presente, el descrédito de la *figuralidad* ha sido, hasta cierto punto, abandonado una vez que esa *retoricidad*, esa *figuralidad* del lenguaje sería analizada en su valor de acontecimiento. Si bien hay pensadores y estetas románticos que han señalado esta *materialidad* figural del lenguaje, es decir, su capacidad para producir cosas, su condición de "ser en acto" o performativa, tendremos que esperar hasta Nietzsche para ver formulada explícitamente esta "fuerza". Si la idea de materialidad de una lengua es complicada, más lo es la del lenguaje, puesto que pese a todos los intentos por dar una definición o llegar al concepto de lenguaje, en realidad nos topamos, en románticos y pensadores contemporáneos tras el giro lingüístico, con definiciones insuficientes: o bien formales, interiores, o bien demasiado exteriores o informales, en las que el lenguaje aparece subsidiario de la noción de historia (hermenéutica) o de intencionalidad (pragmatismo o fenomenología), como lo

[3] Locke, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, Libro 3, cap. 10, México, Fondo de Cultura Económica, 1956.

demuestra el caso de los románticos. Sin embargo, Schlegel y antes que él Fichte, se habrían podido percatar de una materialidad del lenguaje que no podía ser reducida ni a la comunicación ni al signo. Schlegel, como veremos más adelante, llamó "postulación" a una fuerza o capacidad del lenguaje para postular entidades (*Setzen* en alemán), sin importar su existencia como cosa, su verdad o su necesidad. Se trataba —para Fichte y Schlegel— de una condición radical de la lengua, en el sentido de que no derivaba o era subsidiaria de alguna esencia o sustancia exterior al fenómeno lingüístico, sino anterior o fundamento de toda significación y todo decir, pese a su disyunción del signo y el decir. "El yo postula originariamente su propio ser, *y lo hace —sólo puede hacerlo— a través de un acto de lenguaje*" (las cursivas son mías) había escrito Fichte en 1794, en su *Ciencia del conocimiento* (*Science of Knowledge, 18*). Habremos de volver a ello más adelante, baste por el momento enfatizar que el "yo", entidad postulada, sólo puede serlo por el lenguaje que es, para Fichte, aquello que está en condición de postular.

Pero parece ser que, como los filósofos de siglos pasados, hemos supuesto con demasiada facilidad que cuando nos referimos a algo llamado "lenguaje" sabemos de qué estamos hablando. Probablemente no haya ninguna otra palabra tan evasiva, tan sobredeterminada y desfigurada como "lenguaje".

Me gustaría suponer que las reflexiones sobre la retórica o más bien la tropología de los últimos años, han hecho visible esa nueva objetividad de la que habla Paul de Man y que parece ser heredera de la visión fichteana. Constituida o en vías de constitución, la *nueva retórica de la figuralidad* tendrá que reflexionar lo nuevo a partir del vocabulario técnico de una retórica envejecida que, durante el siglo XIX todavía era enseñada en algunas escuelas. Ahora bien, no toda sistematización de la cosa retórica está periclitada, como tampoco es cierto lo contrario. Una historia de las artes del discurso del pasado puede mostrar muchos aciertos en este sentido, como otros tantos desaciertos y excesos como lo sería la extensión sin razón de una nomenclatura repetitiva e innecesaria o una casuística interminable.

Helena Beristáin, en el artículo que abre el reciente libro por ella editado, *El Horizonte interdisciplinario de la retórica*, describe como causa del abandono de la retórica "el crecimiento exagerado de la nomenclatura retórica a lo largo de su paso por culturas y lenguas diversas; una expansión de denominaciones sinonímicas generada por el afán de lograr una más precisa cualidad descriptiva de los

nombres". Aunadas al exceso de terminología, observa Beristáin dos causas institucionales de decadencia y pérdida de objeto: la primera, la enseñanza conferencista y memorística, y la segunda, que me ha parecido interesante enfatizar y a la vez discutir, "la pérdida del espacio político ciudadano en los gobiernos autoritarios que imposibilitan el diálogo". En opinión de Helena Beristáin, la retórica y la democracia deben ir de la mano; la doctora Beristáin sabe, no obstante, que ése no ha sido siempre el destino de la retórica de la persuasión, puesto que los gobiernos autoritarios han sabido usar, lamentablemente, de las artes de la palabra tan bien como los poetas más prudentes de nuestra tradición y de otras más. El caso de la propaganda nazi es un ejemplo típico del uso de la retórica de la persuasión en el siglo que terminó. Pero, además, habría que pensar que la retórica y la figuralidad que ella describe, no ofrecen garantía alguna sobre los usos buenos y malos del lenguaje. Esa figuralidad, no obstante, es lo que tenemos más *a la mano* para calcular esos usos y prevenirnos contra ellos: ella puede advertirnos, y esto lo ha hecho en repetidas ocasiones, contra el poder y la fuerza del lenguaje, fuerza persuasiva al igual que performativa y figural, por tanto, fuerza ética y política.

El viejo vocabulario de la retórica de la persuasión no debe, sin embargo, desecharse sin antes ser sometido a una cuidadosa revisión, orientada a desechar repeticiones inútiles y esa hipertrofia de la disciplina que ha causado su abandono paulatino. ¿Será esta hipertrofia la sola razón del abandono de la retórica en nuestros días? Habría que recordar que los cambios en las políticas educativas y pedagógicas han cumplido su tarea de dejar sobrevivir cierto tipo de saberes y condenar otros a la no cientificidad, a existir como un vago objeto de museo, donde ha quedado depositada la sabiduría antigua, hoy ya asunto superado. Con seguridad, la idea de superación deberá ser puesta en cuestión junto con los contenidos de esa retórica o retóricas que intentamos investigar y rescatar. Esta investigación sobre la retórica podría comenzar tratando cuestiones como la definición de lo retórico, para luego debatir la distinción entre lo propio y lo figurado en los usos del lenguaje. Podría continuar con la taxonomía descriptiva de los diversos aspectos y especies de los tropos y las figuras, y con las reglas normativas que inevitablemente han de surgir de dicha clasificación. Si se rechaza este modelo un tanto escolástico por un modelo fenomenológico, podría intentarse una fenomenología de la actividad retórica en textos literarios o en textos teóricos o científicos, entendiendo lo retórico como lo propio de

la escritura o de la lectura, o de ambas. En cualquier aproximación por la que se opte, y hay por supuesto muchas más junto a las citadas, no hay duda que surgirán dificultades profundas. Primero, me parece, en torno a lo que solemos llamar *el estado de la cuestión* y después, en torno a la delimitación del *corpus* en el cual trabajar. Estas previsibles dificultades no han evitado que en los últimos años la retórica se haya vuelto un estudio importante. Este éxito depende del poder de un sistema (filosófico, literario, de teoría de la comunicación, etc.), que puede mantenerse implícito o tácito, pero que determina su concepción *a priori* de lo que es "retórico", partiendo de las premisas del sistema antes que de la cosa misma, si es que la "cosa retórica" existe realmente. Esto último puede sonar extraño, excepto si consideramos que las dificultades antes mencionadas muestran que si las condiciones de existencia de una entidad en sí misma es particularmente crítica, entonces la teoría de esa entidad está destinada a caer en lo pragmático. Esto es notorio desde la definición de *sentido propio* y *sentido figurado* como oposición fundante del pensamiento retórico. La ola de interés en la retórica, en nuestro país y fuera de él, revela pragmáticamente que los embates de la moda (la subida y la baja en el interés general) evidencian que la "cosa retórica" se resiste a desaparecer, ya sea como presa de una gramática (remplazar una terminología retórica por una gramatical como por ejemplo hablar de hipotaxis para designar tropos anamórficos o metonímicos[4] (ver Prandi, *Gramatología de los tropos*), de una teoría de la comunicación o de una fenomenología del discurso. La última reaparición de la retórica en nuestro país, y en Europa también, ha venido acompañada de una insistencia interdisciplinaria a la que quisiera referirme, la cual, sin embargo, no ha podido vencer la fuerza problemática del objeto. Éste requiere entonces de una disciplina autónoma de investigación crítica que considere su posibilidad y estatuto.

Como quiera que sea, quizá lo que reste después de una revisión cuidadosa de la disciplina retórica y sus dificultades, revisión que insista incluso en que ninguna decodificación puede pretender alcanzar las dimensiones figurales de un texto cuya función semántica no es jamás definible, ni en sí misma ni en contexto, no sean sino algunos problemas generales surgidos de la confrontación interdisciplinaria de conceptos y categorías, algunas formas de in-

[4] *Vid.* Michele Prandi, *Gramática filosófica de los tropos,* Madrid, Visor, 1995.

terrogación en y acerca de la materia retórica y unos cuantos libros. Pero ¡qué libros, qué interrogantes, qué problemas! Ellos permiten pensar, junto con Barthes, que el mundo sigue lleno de retórica antigua. En efecto, hoy que ya es posible ver avanzada la revisión, aprendemos que los autores más críticos del siglo XX han llegado a delinear un grupo de problemas que habían sido indicados y ofrecidos a la discusión pública, sin ellos saberlo o acreditarlo, por la antigua disciplina retórica. Un ejemplo habrá de bastar: la noción de contextualidad como condición de realización de los actos verbales austinianos había sido la insistencia de los retóricos y maestros de retórica de la antigüedad, condición que ellos llamaron con el término *kairós,* "la ocasión y oportunidad" del hecho de lengua.[5] La idea central, en el presente, de que el discurso es ante todo un *hecho de lengua*, es decir, un acontecimiento, estaba presente en Gorgias, Protágoras, Isócrates, en Lisias. Y por supuesto, la convicción rigurosamente fundada en lecturas ejemplares de que es el discurso y sus condiciones objetivas, políticas, éticas y sociales quienes producen lo que llamamos sentido y no la simple proposición afirmativa, enunciada en tercera persona del singular, en el modo indicativo, extraída de su dimensión de acción o performativa (en el caso de que esa extracción pudiera ser llevada a cabo con éxito sin perder significación).

Hoy la retórica, al cabo de un proceso de *aggiornamiento* crítico, parece encontrarse en posición de pensar si esta fuerza realizativa, que es la ocasión de lo peor y de lo mejor que tenemos para construir y conservar el espacio público, donde el discurso es un bien común ("la palabra puede ser la mejor y la peor de las cosas; la llave maestra del bien y el mal", escribe Beristáin), es el nuevo objeto teórico, o bien se debe continuar con el viejo problema de la ambigüedad del lenguaje y la posibilidad de la verdad, antes que dar importancia a su calidad performativa, o, por qué no, se replantea la oposición entre referencia y figuralidad, la distinción entre persuasión y convencimiento.

No todos los autores interesados en desarrollar la retórica de la actualidad abogan por la constitución de un nuevo campo de objetos. El profesor español Albaladejo, por ejemplo, prefiere argumentar en favor de una *retórica auxiliar* de otras ciencias, de otros saberes, de prácticas cotidianas colectivas y públicas (Albadalejo: "*La retórica en el umbral del siglo XXI*"). Citando a García Berrio, sostiene

[5] Austin, *Cómo hacer cosas con palabras*, Barcelona, Paidós , *passim.*

Albadalejo que "las posibilidades de la retórica como instrumental que está en función de la comunicación discursiva y de su análisis conducen a una interdisciplinariedad cada vez más activa". Y aclara: "La retórica, con el conjunto completo de sus componentes, puede ser aplicada a los textos narrativos, líricos y dramáticos, además de los ensayísticos y, desde luego, oratorios." En todo caso, podría contribuir, según el mismo autor, a una "hermenéutica textual", y agrega que si se establecen las convenientes cautelas "la retórica funcionará como un imprescindible y adecuadísimo instrumental teórico-analítico, que cooperará lealmente con su objeto de explicación y nunca se impondrá éste ni pretenderá anularlo." En términos generales esto significa des-especificar el trabajo o lectura retóricos hasta conducirlos a una esfera formal aplicable universalmente a cualquier objeto, justamente porque al no tener un sentido propio sino instrumental podría ser aplicada sobre cualquier objeto a explicar. El saber retórico sería pues universal, pese al énfasis puesto por García Berrio y Albaladejo sobre el respeto de la contextualidad del objeto. Sin embargo, contextualidad es singularidad, es la marca del "aquí y ahora" sobre la lectura e intervención retórica del texto. Es como si Albaladejo supusiera que el objeto preexiste al trabajo retórico, como una suerte de hecho irrefutable que el sentido común parece confirmar. Pero habremos de recordar que la retórica ha desentrañado eso que llamamos sentido común, al mostrar que las fuerzas que dominan este sentido público no son otras que las fuerzas realizativas que la retórica de la figuralidad ha explicado como materialidad de la lengua. Por otra parte, Livio Rossetti, para quien el objeto no preexiste, sino que se construye fenomenológicamente mediante la retórica, muestra esa otra retórica que no es sino una teoría de la comunicación.[6] Dicha teoría se levanta contra la reducción de la comunicación a simple información. Con razón Gerardo Ramírez, investigador mexicano, llama al objeto común del análisis interdisciplinario "fenómeno retórico", refiriéndose a la vez a la acepción popular de fenómeno como acontecimiento y, más apretadamente, a la de proceso, es decir, algo constituido en y por la reflexión comunicable. Diríamos que lo retórico no es instrumental y por tanto exterior, sino constitutivo del discurso.

[6] Livio Rossetti, "Retórica de la filosofía, Filosofía de la Retórica", en Beristáin (comp.), *El horizonte interdisciplinario de la retórica,* México, UNAM, 2001; y en Rossetti y Bellini, *Retorica e Verita*, Universitá degli Studi di Perugia, 1998.

En otro sentido, lo anterior parece ser igualmente cierto. Me refiero a la habilidad del lenguaje para nombrar catacréticamente cualquier cosa, y, por lo tanto, para postular cualquier cosa que el lenguaje esté deseando postular. Habría que pensar, por ejemplo, en el yo fichteano, el cual no es una entidad experimentable, vivencial, sino una entidad lógica postulada por el lenguaje. El yo es entonces una propiedad del lenguaje: "el yo postula originalmente su propio ser", escribe Fichte en *Science of Knowledge*,[7] y lo hace por medio de un acto de lenguaje. Como resultado de ello, el yo no experimentable no es ni verdadero ni falso, no es en principio predicable y se nos aparece ciertamente "vacío". Se trata de que el yo no es, al ser postulado, nada comparable a una conciencia. Es puro acto posicional, sobre él no pueden elaborarse ni afirmaciones ni actos de juicio. Después, Fichte dirá que la postulación del yo va acompañada necesariamente de la postulación del no-yo. Como consecuencia de que aquel postula su opuesto, entran por tanto en contacto uno con otro, y esto lo hacen delimitándose y definiéndose uno al otro. Desde ese momento se posibilitan los actos de juicio. Por lo tanto, lo que era originalmente una catacresis se convierta ahora en una entidad tal y como la conocemos, una colección de propiedades que hacen posible actos de juicio, puesto que un acto de juicio es para Fichte algo que sirve para ver lo que las entidades tienen en común o para ver en qué difieren. Los actos de juicio están regidos por una suerte de estructura, es decir, por el sistema de circulación de propiedades entre entidades. Este sistema es pues, tropológico si asumimos como hoy en día se hace que los tropos son ante todo intercambios. Si consideramos la pequeña exposición anterior, un tanto apresurada, como aceptable, entonces podremos proponer que, en efecto, el objeto de la nueva retórica, el objeto interdisciplinario del que hemos venido hablando, es esta propiedad postuladora de la lengua. En el caso del yo, según lo analizaría Fichte, alguien a quien la filosofía practicada en nuestras aulas ha olvidado, podemos decir con convicción que esta entidad, base del discurso y de los mismos actos de habla o los acontecimientos de lengua, está originada en un tropo que es definido como productor del cliché o el lugar común. Lo interesante es que toda afirmación o discurso estaría originado en un acto de postulación que es vacío, es decir, no es verdadero ni falso: sólo es. La retórica entendida como retórica de los tropos antes que

[7] Fichte, *Science of Knowledge*, Cambridge U. P., 1982.

como retórica de la persuasión parece imponerse como una sabia decisión teórica.

Para finalizar, la alternativa entre tratar la materia retórica como ciencia auxiliar o como saber propio, constituido en torno a un cierto objeto o campo de objetos retórico, será lo que ocupe, de ahora en adelante, en nuestros ámbitos académicos, a muchos pensadores. Lo que no debe descuidarse en la búsqueda de este nuevo objeto interdisciplinar, es distinguir entre metalenguaje retórico y práctica retórica, esta última referida a la acción de la retoricidad de las lenguas sobre el discurso. Esta distinción ha sido fundamental a la hora de leer textos teóricos decididamente opuestos a la retórica disciplinar o a aquellos en franca oposición a la anterior tendencia. Esta diferencia implica disparidad y, según señala Paul de Man, da consistencia a buena parte de las paradojas del filósofo "atrapado en las redes del lenguaje" al que Nietzsche hacía referencia. Las disputas, si así podemos llamarles, entre aquellos que defienden la retórica como metalenguaje, como ciencia auxiliar, como saber de la figuralidad, son el gesto cautivante de la actualidad de la retórica interdisciplinaria; me temo que no el mejor, pero tampoco el peor, siempre es posible sacar algo en limpio de la polémica y al menos desde mi perspectiva, este gesto agonal es el más intrigante gesto producto de la academia: muestra con fuerza que todo lo que aún está por hacerse, según lo escribiera Roland Barthes: "está lleno de retórica antigua".

RETÓRICA Y CULTURA DEMOCRÁTICA

José A. Marín-Casanova*

Inserto en el marco más amplio de la rehabilitación de la retórica como elemento central del pensamiento, el texto reivindica la intimidad inicial entre retórica y democracia. Primero, se repasa la "maldición" platónica de la retórica y su ideal intelectual unicista, desenmascarando rasgos del gesto retórico que esconde, y poniendo a la luz la contrariedad cuasi-lógica de la estigmatización de lo retórico con una comprensión del humano compatible con la biología actual y, sobre todo, con una valoración del humano compatible con el pluralismo democrático (§ I). Segundo, dada la falta de aval natural de los valores, se apuesta por una "técnica" axiológica descentralizada y se comprueba la emergencia de la propia retórica como valor democrático, al reemplazar la metafórica de la profundidad (de la naturaleza) por una metafórica horizontal (del artificio) (§ II).

"Fallimur opinione"

I

La desconsideración de la retórica[1] tiene una solera milenaria: es de factura platónica. En efecto, Platón se yergue contra la retórica sofística en defensa de la ciencia filosófica. Mientras la filosofía, merecedora de tal nombre, sólo está interesada en la verdad del bien público, que

---

* Universidad de Sevilla, España.

[1] "Dejémonos de retórica". ¿Cuántas veces no habremos oído algo así como reproche? La retórica no goza ciertamente de buena reputación. En nuestras discusiones, calificar a alguno de retórico es equivalente a llamarlo poco menos que embustero o, en el mejor de los casos, afectado. De práctica fraudulenta en el debate a superfluo aderezo en la expresión, lo retórico se entiende como algo vitando, pues o es malo o simplemente no aporta nada bueno. Cuando de la verdad se trata, ni podemos aparentar ni hay tiempo que perder, hay que ir derecho al grano. Este es el prejuicio, el juicio

nada sabe del interés particular ni del dinero, la pseudofilosofía o retórica no es ninguna ciencia, ni siquiera arte ("yo no llamo arte a nada que sea irracional"), aunque sí ensayo, una maña que incurre en la inmoralidad del pragmatismo. La retórica no es ciencia porque su lugar es el de lo verosímil, lo plausible, lo probable, algo siempre psicológico, subjetivo y personal, a diferencia de la demostrable verdad, algo siempre lógico, objetivo e impersonal. El filósofo con sus razones puede convencer a los mismos dioses (su auditorio, su público, al igual que el de la lógica formal es universal); el sofista o retórico se dirige a la masa de los mortales para adularla y procurarle deleite, rayando en el "laocratismo", el nombre más vil de cuantos pueda darse a la democracia: el retórico, en lugar de buscar la verdad, se limitará a las aparentes formas reflejando la opinión pública que nunca es la opinión "propia", la cual obviamente no es la personal, sino la opinión apropiada, que no es opinión porque es ciencia. Como la culinaria es a la medicina, como la cosmética es a la gimnástica, así es la sofística a la legislación, así es la retórica a la justicia, simple rutina de base empírica al servicio del halago, idéntica, por consiguiente, a la poesía popular, sólo que sin someterse a la métrica: el retórico no merece mejor destino que el poeta, a saber, el ostracismo.

A partir de ese momento, y sobre la base de la antítesis entre saber real o conocimiento de la verdad y mera apariencia de saber u opinión, se instaura y mantiene la separación secular entre lógica y retórica, el hiato entre un saber racional o científico y una práctica persuasiva y mistificatoria, que "carece de toda comprensión *racional* de la *naturaleza* de las cosas".[2] Esta rasgadura quedará extendida a todos los tejidos de la inteligencia.[3] Al ontológico: el retórico no se ocupa del ser, sino de las naderías accidentales. Al gnoseológico: el retórico no persigue la verdad, sino los engaños de la apariencia. Al lógico: el retórico no se vale del rigor dialéctico, sino de la persua-

previo a todo juicio que se ha de aceptar en cualquier discurso que se quiera racional. Y es que lo retórico se presenta en nuestro imaginario como extrarracional, cuando no, como parangón de lo irracional. Es tan políticamente incorrecto que, si se permite el recurso a la anécdota, en las fechas en que esto se redacta hay una campaña publicitaria de agua tónica de cierta multinacional de refrescos cuyo lema es exactamente: "cero retórica". Y los del *marketing*, como enseña la retórica de la publicidad, no suelen equivocarse evaluando estados de ánimo sociales.

[2] *Gorgias* 465 a. *Cfr.* también 462b-465e, 464a, 459c, y 463b.

[3] *Cfr.* Barbara Cassin, *L'effet sophistique*, París, Gallimard, 1995.

sión lisonjera. Al deontológico (tanto ético como pedagógico o político): el retórico no busca la virtud o sabiduría (ni la suya ni la de sus educandos ni la de sus conciudadanos), sino su poder personal y su ganancia particular. Al estético: el retórico no plasma el contenido de la belleza, sino el hueco de la forma.

Y es que la *coupure* entre lo racional y lo retórico atraviesa nuestra historia intelectual hasta el punto de constituir uno de nuestros prejuicios más persistentes, el paradigma unicista del conocimiento,[4] que activa la gran verdad incuestionada cuando nos

[4] A decir verdad, la unicidad del conocimiento se vio contestada desde el principio por Aristóteles y su reconocimiento de la pluralidad de métodos, del carácter múltiple de la racionalidad, algo en lo que se verá secundado por los humanistas del Renacimiento que asimismo no orillaban la retórica en favor de la lógica. En efecto, Aristóteles sí le concedió a la retórica la dignidad de arte o técnica, mediando con su pragmatismo entre filosofía y retórica. La retórica tiene un fin pragmático —a diferencia del fin estético de la poética— que, a su vez, se justifica con argumentos pragmáticos. De las distintas utilidades que ciertamente posee la retórica, la que centraliza las demás es la *utilidad democrática*: la persuasión justifica la retórica como arte. Y dentro de la utilidad democrática, encontramos seguramente la mayor aportación de Aristóteles en algo que choca de bruces con la idea de unicidad de la verdad, y su autoritario rechazo de la opinión variable en aras de un ideal del saber modelado matemáticamente: el pluralismo de lo racional. En efecto, Aristóteles fue adalid de lo que luego fue creencia común de los humanistas del Renacimiento: la *pluralidad de métodos*. En este sentido, se puede decir que la racionalidad aristotélica era múltiple, en cuanto atenta a las distintas circunstancias o contextos en que se desenvuelve el saber humano. La racionalidad aristotélica también era muy sensible a las cuestiones prácticas humanas, al ámbito de la praxis, una praxis siempre muy circunstanciada. Era a esta racionalidad retórica, es decir, plural, a la que se sentían vinculados los renacentistas del Humanismo, atentos en su pluralismo tolerante a las modestas prerrogativas de la experiencia de los distintos tipos de saber práctico: el oral, el particular, el local y el temporal. Tratar casos particulares sin sojuzgarlos desde principios generales, acumular pericia de determinados individuos como los historiadores y etnógrafos, que hablan de cosas transitorias y concretamente diversas sin buscar axiomas abstractos y atemporales, les parecía algo perfectamente razonable a los humanistas, pues ellos no separaban la razón de las emociones y no veían sino complementariedad entre la lógica y la retórica. Pero en el diecisiete, paralelamente a los espantos de la Guerra de los Treinta Años, con el deseo de poner fin a las diferencias cruentas por motivos de verdad, triunfó una retórica muy distinta, una retórica que produjo un *contrarrenacimiento* que echó al traste el empeño aristotélico y retomó la maldición platónica de la retórica. El apetito de certeza absoluta se extendió vertiginosamente por toda Europa. El resultado fue el paso de lo oral a lo escrito, de lo particular a lo universal, de lo local a lo general, de lo temporal a lo eterno. Se hipertrofió [*sic*] el ideal de unicidad y los racionalistas, lejos de extender las lindes de la razón, las redu-

queremos dejar de retóricas: el dogma de la inmaculada percepción. Este dogma[5] establece que la realidad es o debe ser un cosmos (*ordo naturalis*) cognoscible universalmente (*directo ordine*) en su verdad única (*ordo rationalis*). He ahí el núcleo duro de toda actitud antirretórica, un paradigma que se articula en tres sintagmas, verdaderos artículos de fe.[6]

El primer credo asume que vivimos o debemos vivir en un *universo*, donde todo está ordenado racionalmente y a cuyo orden han de conformarse nuestros valores: los fines de la vida. Y ello de tal modo que, por así decir, todos los problemas que nos podemos plantear se encuentran naturalmente inscritos en una bóveda celestial, lo no inscrito no es problema. Ciertamente para todo problema auténtico, tanto de hecho como de valor, hay una solución verdadera siendo falsas soluciones las demás. Toda cuestión auténtica puede ser planteada de una única manera y puede encontrar una única solución, la natural; toda otra ha de ser, como no puede ser menos por artificiosa, falsa.[7]

El segundo credo supone la existencia de un único método. Hay una vía segura y sólo una, la natural, para adquirir esas verdaderas soluciones de las verdaderas cuestiones. Podrá discutirse cuál de las vías es la verdadera, pero nunca se discutirá que esa vía es y que es una sola. En una palabra: las soluciones verdaderas son naturalmente cognoscibles; si no fuese así, las cuestiones no serían autén-

---

jeron enormemente al someter toda cuestión al imperio de la teoría formal. El racionalismo, al preocuparse solamente por demostraciones formalmente válidas, cambió el lenguaje de la razón hasta el punto de hacernos creer que fuera de la verdad clara y distinta, metódicamente obtenida, no quedaba nada de razón (*Vid.* al respecto el excelente encomio de la actualidad de esa racionalidad plural que se encuentra en S. Toulmin, *Cosmópolis. El trasfondo de la modernidad,* Barcelona, Península, 2001, *passim*, obra a la que la presente nota pretende rendir tributo de reconocimiento).

[5] *Cfr.* I. Berlin, *El fuste torcido de la humanidad*, Barcelona, Península, 1992, *passim.*

[6] Que el conocimiento es un misterio, una especie de milagro, es algo que el propio platonismo ha venido sosteniendo, pues en el cultivo de sus arcanos reside su propia justificación. Desde la inicial teoría que requería de una vida previa del alma en el mundo de las ideas hasta el moderno innatismo o apriorismo de las ideas. Y eso es explicar lo (presuntamente) oscuro por lo más oscuro. El *caveat* no es gratuito.

[7] Dos *savants* no pueden discutir nunca, pues si tienen juicios contrarios sobre la misma cosa, es cierto que uno de entrambos se equivoca; es más, ninguno tiene la verdad, pues si la tuviera de modo claro y neto, podría exponérsela a su adversario de suerte que terminara por convencerlo. *Cfr.* R. Descartes, *Règles pour la direction de l'esprit*, París, de la Pléiade, 1952, p. 40.

ticas cuestiones. Es decir, que si se pueden resolver objetiva y universalmente todos lo problemas de hecho y de valor, como reza la primera asunción, esas verdades universales son accesibles por un método, a su vez, universal.

El tercer credo refuerza el ideal de unicidad al totalizar la verdad, presumiendo la compatibilidad natural de todas las verdades. Éstas, universales por su validez, mas particulares por el objeto del que se predican, se encierran a su vez en una verdad general que las engloba a todas, sin que, por tanto, sea concebible que las verdades puedan no ser consistentes entre sí, que no formen un todo coherente y armónico. Tampoco hay colisión desde la perspectiva de los fines de la vida: no hay valores que, de ser auténticos, puedan ser incompatibles entre sí. Hay una forma y sólo una forma correcta de vivir. Hay una solución final única para el fin natural de la vida. En definitiva, la (no una, sino *la*) vida perfecta puede establecerse racionalmente, mediante la interpretación correcta de las leyes que gobiernan el universo y la común naturaleza humana. Nuestra vida tiene un propósito natural nítidamente formulable, al pleno alcance de la razón.

Una inteligencia que parte de esta dogmática "natural" concibe su labor como contemplación: la verdad no se produce, no es una acción, sino que es puramente vista. Toda verdad, por serlo, es racional y la leemos en el gran libro de la naturaleza, escrito por la razón. He ahí la *theoría* de la verdad, de una verdad que es adecuación a, o correspondencia con la naturaleza, el cosmos, el universo. Y este *orbis pictus*, a su vez, se ha concebido como lo más propio del ser humano, en la acepción de ser aquello más excelente que uno puede emprender. Al fin y al cabo, el conocer por conocer, frente al hacer, se ha entendido como lo más conforme a la naturaleza humana.

Ahora bien, hacer del conocimiento teórico lo más natural, frente al artificio retórico, no tiene nada de natural.[8] Antes al contrario, requiere la artificial presunción de un isomorfismo entre inteligencia y realidad. Y es que esta preconcepción de la existencia de un

---

[8] Acerca de la retorsión de los argumentos antirretóricos, *cfr*. del autor: "El final de la filosofía desde la nueva retórica", *Contextos*, XIV, 27-28, 1996, pp. 197-226; y "The Rhetorical Centrality of Philosophy", en *Philosophy and Rhetoric*, vol. 32, no. 2, 1999, pp. 160-174. Y es un clásico al respecto: Ch. Perelman & L. Olbrechts-Tyteca, *Rhétorique et philosophie: pour une théorie de largumentation en philosophie*, París, P.U.F., 1952.

orden paralelo de las cosas y de las razones, la presunción de una naturaleza racional y de una racionalidad natural, sólo es operativa en una naturaleza creada por la fuerza sobrehumana de un ser (dios o demiurgo) personal, un *Urheber* dotado de un lenguaje propio, cuya expresión literal es precisamente el mismo mundo, su hechura, la cual se recorta en hechos autosubsistentes, que son expresados por la verdad que los representa en su adecuación a ellos. En efecto, sólo a partir del gesto retórico, tomado, sin embargo, como natural, de los implícitos artificiales del isomorfismo, según los cuales el mundo es un hecho y conocer consiste en copiar o representar exactamente el hecho del mundo, se puede explicar la invectiva contra la retórica, que hace que la historia del pensamiento esté recorrida por la noción de que el contenido y la forma se encuentran separados, o que, en último término, son completamente separables, pues —y éste es posiblemente el canon occidental— el fondo (natural) es independiente de la forma (artificial).[9]

Así que para reprobar la retórica antes hay que aprobar a Dios. Lo que ocurre es que a muchos, involuntarios *messieurs Jourdain*, se les ha olvidado que mientras crean en una naturaleza no retórica, es decir, en una naturaleza que lleva inscrito un mensaje enfático de sentido, como S.O.S. en una botella a cuya forma es indiferente su contenido de salvación, están creyendo en Dios. Creer en Dios de ningún modo es pecado, ¿cómo iba a serlo? Pero, desde luego, Dios no es ninguna evidencia natural. Cuando hablamos de Dios nos adentramos antes bien en la zozobra de las aguas "de lo verosímil, lo plausible, lo probable, algo siempre psicológico, subjetivo y personal, a diferencia de la demostrable verdad, algo siempre lógico, objetivo e impersonal". Es decir, nos deslizamos por la pendiente de la opinión o *doxa*, que, por muy *orthé* que sea, no deja de ser opinión. ¿Cómo recusar a la artificiosa retórica por basarse en la mera opinión cuando resulta que su alternativa, la natural racionalidad, sólo se sostiene en la opinión? Por cierto, las opiniones no son todas iguales, no valen todas lo mismo,[10] pero la operación de argumentar

[9] *Cfr.* del autor: "Il contenuto della forma", en F. Ratto & G. Patella (eds.), *Simbolo, Metafora e Linguaggio*, Ripatransone, Edizioni Sestante, 1998, pp. 235-246; "El obstáculo de la transparencia: filosofía y metáfora", en VVAA, *Que piensen ellos.* Microensayos, Madrid, Opera Prima, 2001, pp. 203-214.

[10] El fantasma del relativismo es sólo eso, un fantasma, que no asusta a nadie, salvo a los dogmáticos, partidarios del absolutismo de la verdad. En efecto, para el absolutista que no halla apoyo natural, un fundamento, para los valores equivaldrá a

la distinción de las opiniones siempre habrá de ser cuestión retórica. Ya no se tratará de oponer una solución natural al artificio retórico,[11] de enfrentar lógica a retórica, sino de qué retórica elegir frente a qué otra retórica alternativa. Y aquí quizá lo más aconsejable sea la opción por esa retórica distinguida —depurada de los ampulosos ropajes manieristas de aquella retórica "restringida",[12] que había interiorizado la reprobación "logoteórica", limitándose así a pura alquimia y afeite, a un sabor sin saber— que es la racional, aunque ya no sea sino razón retórica.

Una razón retórica ya no se preocupará del absurdo de identificar naturalezas intrínsecas, de señalar lo auténtico en sí, de desvelar un orden transcendental, sino de algo mucho más sencillo, menos pretencioso, pero más importante o valioso, si queremos *favorecer* —es decir, asumiendo ciertos valores que se argumentan mediante industria retórica y no por medio de la inhumana fundamentación natural— ciertos puntos de vista en biología o también en política. Una racionalidad que denominamos retórica es consciente de que

---

relativismo, cosa que no nos ha de preocupar demasiado. Más preocupante es, en cambio, confundir la diferencia relativa de los valores con la indiferencia absoluta de los valores. Este relativismo sí nos preocupa, pues no es sino un absolutismo invertido. En un libro cuya calidad es inversamente proporcional a su extensión —es una obra insólita en el ámbito de expresión castellana del pensamiento, que nos hace sentir menos solos en nuestras posiciones— y que oportunamente ha caído en nuestras manos mientras revisábamos estas líneas, su autor, profesor de la colombiana Universidad Tecnológica de Pereira, dice: "La crisis de la metafísica, de los sistemas, o si se quiere, la reivindicación de las diferencias, no necesariamente degenera en relativismo, como proclaman al unísono los nostálgicos del sistema. Lejos de asumir las diferencias, el relativismo termina por anularles. Bajo el signo del relativismo, las diferencias se multiplican sin tregua, se solapan, y en última instancia son asumidas con in-diferencia. Reivindicar las diferencias, sería tanto como admitir que —en determinado contexto— unas son más pertinentes que otras, unas mejor argumentadas que otras. Clasificar como relativismo toda acción que no fuere la de acolitar sistemas filosóficos, constituye, en síntesis, una acción maniqueísta de la peor estirpe" (J. Serna Arango, *Finitud y sentido*, Pereira, 2002, pp. 47-48).

[11] *Cfr.* del autor: "Juego de artificio", *Argumentos de razón técnica*, 2, 1999, pp. 185-199; y "Elogio dell'artificio (ovvero della metafora)", *Ágalma,* Rivista di studi culturali e di estetica (en prensa). Recuérdese, en cualquier caso, la advertencia de Gracián en *El criticón*: "Donde no media el artificio, toda se pervierte la naturaleza".

[12] La feliz expresión "retórica restringida", restringida a simple lucimiento sin conocimiento, "restricción generalizada desde Córax a hoy", se debe, como es sabido, a Gérard Genette, "La rhétorique restreinte", *Communication*, 16, 1970, pp. 158-171, artículo luego reeditado en 1972 en el libro *Figures III,* París, Seul, 1972, pp. 158-171.

navegamos como marineros dentro de un barco que ha de ser reparado constantemente con los materiales que lleva encima, sin posibilidad de tocar puerto seguro.[13] El intento de transcendencia es el de salirnos del lenguaje en que se configura nuestro pensamiento, de verificar de forma extrahumana su contenido, poniéndonos en contacto con una realidad objetiva e impersonal, dique seco más allá de nuestra azarosidad.[14] Una razón retórica opera, en cambio, dentro de la inmanencia. Así, el proceso de verificación retórica tiene lugar en el seno del lenguaje mismo, luego no por correspondencia con una realidad sobrehumana, sino por coherencia con el propio despliegue racional, comprobándose qué enunciados son más coherentes con otros ya previamente asumidos por el "auditorio". Y es que una razón que se dice retórica sabe que el mundo de las palabras no designa, sino que "crea" el mundo de las cosas.[15]

Y la creación de un mundo nuestro es la peculiar adaptación humana al medio. Mediante la técnica no nos adaptamos al medio, sino que adaptamos el medio.[16] En esta tesitura *performativa* nos ha puesto la evolución, no persiguiendo la verdad misma, sino empleando las palabras, nuestras razones, como útiles con los que intervenir en un medio adverso. Nuestra supervivencia viene dada por la superación de la hostilidad natural mediante la manipulación técnica del medio, levantando nuestro hogar en el mundo.[17] Pero de la circunstancia no nos libramos nunca,[18] no hay yo capaz de escapar del medio y representárselo como quieren la imagen platónica del alma o el teatro cartesiano de la mente. Si preferimos ser evolucionistas a

---

[13] Valga aquí la célebre imagen del barco que Neurath utilizaba para ilustrar su "coherentismo", excluyente de toda verdad por correspondencia o adecuación.

[14] La crítica a todo intento de fijar un orden trascendental, de "teorocentrismo", es un típico motivo de la tradición pragmatista, que siempre ha defendido el carácter práctico de la realidad, recusando, por tanto, que posea alguna propiedad intrínseca, lo que a su vez ha ido ligado a una valiente defensa del evolucionismo y de la democracia. Estos motivos reverdecen significativamente en la amplia obra de R. Rorty. Sirva de ejemplo su "Dewey, entre Hegel y Darwin", en *Verdad y progreso*, Barcelona, Paidós, 2000, pp. 319-340.

[15] Parafraseando, obviamente, a Lacan. Adviértase que no se crea la mayúscula realidad; sí *nuestro* mundo.

[16] Esta es la tesis clásica de Ortega y Gasset expuesta en *Meditación de la técnica* (1939), Madrid, Santillana, 1997.

[17] *Pace* Mateo (8, 20) y Lucas (9, 58).

[18] "No basta la substancia, requiérese también la circunstancia", reza en su comienzo el aforismo 14 del *Oráculo manual y arte de prudencia* de Gracián.

creacionistas, es inaceptable una mente separada e independiente del cuerpo, como sueña el ideal "logocéntrico", cual escenario donde se diera, a la especie elegida, el acceso privilegiado a la Realidad, a la Verdad. Si somos consecuentes con la evolución, se ha de aceptar que ningún organismo deja de ni pasa a estar en contacto más cualificado o intenso con la "realidad".[19] Así que frente a la ilusión "logoteórica" de una mente indiferente a las presiones causales del cuerpo, del alma inmortal y eterna —cuya representación de la verdad es, como ella, inmortal y eterna—, lo que tenemos es un cerebro con el que dotar de artificiales prótesis ortopédicas a nuestros órganos congénitamente minusválidos, un teleencéfalo cuyas palabras no representan ninguna "naturaleza" intrínseca, sino que son herramientas al servicio de la interacción causal con el medio. Así que el arte y ensayo evolutivo de ser humano sabe a retórica.

Y donde más nos conviene abandonar la imagen de la mente humana como espacio interior de acceso a la verdad, es en política. Si es que queremos, claro es, una política pluralista. La democracia no se fundamenta en nada natural: no hay nada ahí fuera de lo humano, en la naturaleza ya sea física o metafísica, que nos diga que la democracia es preferible. La democracia, meramente formal para los que la fantasean popular u orgánica o "natural", es un artefacto retórico. Esto es, una técnica de convivencia donde la verdad no es dada en el momento privado, sino en el uso público de la razón: llegar a la verdad ya no tiene nada que ver con la jerarquía de los iluminados, basada siempre en una evidencia vertical, sino con la heterarquía de los individuos, en virtud de la cual se llega a compartir horizontalmente suposiciones entre los ciudadanos. En democracia, la verdad es un constructo artificial, algo espantoso para el "teorocratismo" y su descalificación política de las *technai*, en general, y de la retórica, en particular, que entendía la sabiduría política[20] como inalcanzable

---

[19] Es difícil no citar al respecto a Eddie Féretro, el profesor universitario y filósofo desencantado, devoto de Michel de Montaigne, que abandona la especulación por el atraco de bancos, cuando declara: "Sucumbí al impulso de querer hallar el mundo real, una idea extravagante que a todos nosotros, a la mayoría, nos atrapa en uno u otro momento: la de creer que ciertas partes de nuestro mundo contienen más cosas. En gran medida como el polvo se convoca a sí mismo y forma montículos en algunos rincones más que en otros, del mismo modo navega en nosotros la idea de que la realidad es más real en el otro lado del horizonte" (Tibor Fischer, *Filosofía a mano armada*, Barcelona, Tusquets, 2002, p. 18).

[20] Ahora adquiere un relieve inusitado el mito que en el *Protágoras* (321a-322a)

para todos los excluidos del "natural" reposo aristocrático. De ahí, de esa fobia a la igualdad individual en libertad, de esa *filía* por el orden natural, nacen los totalitarismos y los autoritarismos. La lucha "natural" por la existencia se prolonga entonces sin solución de continuidad —aunque no de forma necesaria o natural, pese a la hipérbole— en la lucha cultural por la dignidad democrática. No sólo el mundo es proyección fantástica de un animal que, carente de naturaleza, tiene que dotarse de ella mediante el artificio, sino que hay que inventar también el modo de interpretar la coexistencia: los términos de la política no son informativos de lo que naturalmente hay, sino performativos de lo que proyectualmente hacemos que haya. Hay que elegir dentro de las posibilidades, fantásticas todas, el mundo social que queremos, pues no hay *la* sociedad natural: la disminución del sufrimiento, la conquista de la libertad de hombres y mujeres, la igualdad de oportunidades para ser feliz (o justo los valores opuestos, los que no queremos) no se pueden argumentar según fundamento natural alguno. Eso es manufactura humana. Con lo que la política requiere de retórica. Este requisito en la cultura de-

---

se nos cuenta sobre el nacimiento de la cultura. Y es que nos encontramos en la misma embarazosa situación en que Epimeteo, el imprevisor (*nomen est omen*), había dejado a su hermano Prometeo. Recordemos que Epimeteo repartió entre todos los animales las facultades para *sobrevivir* y cuando le llegó su turno al hombre ya se le habían agotado, a Epimeteo no le quedaba ninguna atribución para la raza humana. Así que, cuando Prometeo advirtió la carencia, robó a Hefesto y a Atenea su *sabiduría técnica*, necesaria para la vida; tuvo que robar el fuego (nuestra luz eléctrica, la electricidad que conecta nuestro sistema nervioso con el mundo y lo electrifica), pero no le fue dado entrar en la Acrópolis, morada de Zeus, para conseguir lo que le hacía falta además de la sabiduría técnica, la *sabiduría política*. Y encima Prometeo hubo de sufrir atroz castigo... Pero de haber logrado el acceso tal vez el dolor habría sido mayor, pues habría sufrido la visión de lo que pone fin a todo, en términos nietzscheanos, "confort metafísico", vale decir, que precisamente los valores no tienen ninguna naturaleza: no hay valores naturales. En efecto, quizá podamos reinterpretar el mito y figurarnos que si Prometeo no pudo robar la sapiencia política a Zeus, no fue ni por la altura de las murallas acropolitanas ni por los terribles guardianes de las mismas; murallas y guardianes simbolizan más bien la verdad más espantosa, la misma que se escondía —reinterpretando también el Génesis— en la prohibición de comer del árbol de la sabiduría. A saber: que no hay valores, los valores hay que fabricarlos con la sabiduría técnica. La democracia es producto de fábrica, que no responde a ningún valor natural; si no, caeríamos en el contrasentido de reconocer una autoridad extrademocrática: que la democracia aceptase una tutela por encima de ella y la comprometería seriamente; ésta sólo puede vigilarse a sí misma.

mocrática es explícito. Así que el arte y ensayo democrático de ser ciudadano sabe a retórica.

II

Ciertamente, en democracia, la cuestión ya no es la de racionalidad frente a retórica, sino la de qué razón frente a qué otra razón dentro de un abanico desplegado de razones todas retóricas. Pero, claro, plantear las cosas en términos de racionalidades, en plural, plantear las cosas, por así decirlo, en términos aristotélicos de pluralidad, en lugar de platónicos de unicidad, ya viene a ser lo mismo que plantear las cosas en términos de qué retórica frente a qué retórica adoptamos. Esos términos son siempre retóricos, con lo que resulta que de la retórica no escapamos. He aquí, en cuanto técnica intelectual de discriminación de verdades coherentes entre sí, el ámbito de posibilidad de *emergencia de la retórica* como valor democrático.

En efecto, "suprimida" la naturaleza por la técnica, y con ello, superadas las condiciones de posibilidad que permitían el enfrentamiento entre razón y persuasión, entre la lógica de la demostración y la lógica de la argumentación,[21] disueltos los presupuestos que separaban el pensamiento de su expresión, la verdad de su enunciado, el contenido de la forma, la retórica deja de ser un disvalor, un valor negativo, un antivalor, para, a falta de un referente natural externo a la sociedad, presentarse como el valor de una racionalidad hecha a la medida de quien no es como los dioses, el valor de una razón humana,[22] de una razón que, lejos de reconocer un presunto orden social natural, lo construye. Que el orden social no venga impuesto por la naturaleza, sino que dependa de la misma sociedad, es el prerrequisito elemental de la democracia.

---

[21] Esta distinción entre dos lógicas, para él complementarias, es de Perelman, quien la usa invariablemente en sus principales obras. Son clásicas al respecto: Ch. Perelman & L. Olbrechts-Tyteca, *op. cit.*; Ch. Perelman & L. Olbrechts-Tyteca, *Tratado de la argumentación. La nueva retórica*, Madrid, Gredos, 1989. Una exposición condensada del asunto se encuentra en el capítulo primero de la segunda parte, "Logique ou rhétorique?", de Ch. Perelman, *Rhétoriques*, Bruxelles, Editions de l'Université de Bruxelles, 1989, pp. 63-107.

[22] Hay que insistir en que adjetivo "humano" ha de entenderse no en el sentido de aquello que suplanta a lo divino, como en ciertas interpretaciones "mitológicas" del Humanismo, sino justo lo contrario, como lo no-divino.

Y es en democracia donde se difuminan los jalones cisorios [*sic*] de la distinción entre validez genuina y manipulación retórica. De hecho, "manipulación retórica" ya no mienta nada peyorativo, sino que se refiere a una operación técnica más, orientada en este caso a ganarse la adhesión del auditorio, esto es, a fomentar la congruencia entre las verdades presentadas al auditorio y las verdades ya previamente asumidas por ese auditorio. Una vez que la razón ya no tiene el respaldo de una autoridad natural, extradiscursiva, que ya no es fuente de autoridad extrademocrática, se convierte más modestamente en el proceso de puesta de acuerdo mediante la persuasión de los que atienden a ella. Así, desaparece el "mejor argumento" como aquel susceptible de ampararse en la autoridad de una insoslayable evidencia,[23] de una necesidad discursiva objetiva, pues en democracia no se da obediencia a una autoridad no humana,[24] a una objetividad situada fuera y capaz de dirimir entre los distintos argumentos. Ahí, el mejor argumento, aunque la expresión "mejor argumento" resulte ella misma obsolescente, sería simplemente el que lograse mayor adhesión, más confianza, más coherencia y consiguientemente menos dudas de esas anhelosas de un tribunal externo, un tribunal del que está fatalmente desprovista la sociedad democrática. No podía ser menos, pues en la cultura democrática no se reconoce un orden natural de razones que pudiera avalar un argumento frente a otro, de modo que la racionalidad[25] democrática se reduce a un compartir

[23] "La retórica crea instituciones donde las evidencias faltan", afirma H. Blumenberg (*Wirklichkeiten in denen wir leben*, Stuttgart, Reclam, 1996, p. 110). Ahora bien, "la antítesis entre verdad y eficacia [*Wirkung*] es superficial, pues la eficacia retórica no es la alternativa que uno elija a una visión [*Einsicht*] que uno *también* podría tener, sino a la evidencia que uno *no* puede tener o aún no, en cualquier caso no aquí y ahora" (*ibidem*, pp. 111-112).

[24] Es propio de la cultura democrática el hecho de que "hemos dejado de reconocer la obligación de unirnos a algo que no seamos nosotros mismos" (G. Lipovetsky, *El crepúsculo del deber. La ética indolora de los nuevos tiempos democráticos*, Barcelona, Anagrama, 1994, p. 12).

[25] "La racionalidad consiste en encontrar acuerdos entre seres humanos y no en encontrar ideas que se ajusten a la realidad. Porque ahora el problema político —el problema de lograr una cooperación social entre seres humanos— se convierte en un problema de tolerar fantasías alternativas y ya no de eliminar la fantasía en aras de la verdad. La cuestión no es cómo conseguir que los seres humanos vivan de acuerdo con la naturaleza, sino cómo conseguir que vivan en una misma comunidad con gente que tiene nociones distintas acerca del sentido de la vida humana" (Richard Rorty, *Filosofía y futuro*, Barcelona, Gedisa, 2002, pp. 111-112).

creencias y deseos que, en aras de evitar todo sufrimiento añadido al ya "natural", al propio de nuestra condición limitada o mortal, desaconseje el recurso de la violencia[26] en caso de disenso: la racionalidad no puede ir más allá de un *sensus communis*, por lo demás, siempre cambiante. Así que ahora, frente a la relevancia natural o intrínseca, resultan relevantes aquellos argumentos eficaces a la hora de producir acuerdos en la comunidad (sobre todo, los que canalicen el tratamiento incruento del desacuerdo), pues fuera de ese eventual consenso,[27] no hay validez alguna.

Y es ahí donde, frente a la polis deseada por la incriminación platónica de la retórica, una polis autoritaria y totalitaria,[28] podemos pensar en las estrategias democráticas, estrategias de racionalidad retórica que vayan sustituyendo las metáforas verticales por una *metafórica horizontal*. Así, contra las imágenes de profundidad, podemos potenciar la *superficialidad democrática* mediante metáforas de amplitud. Y es que donde sólo hay autoridad humana, la teológica esperanza de salvación, cuando va referida a una sociedad, sólo puede aceptarse como esperanza de democratización, es decir, de ampliación del derecho de ciudadanía y del derecho de la ciudadanía. En efecto, un sujeto puramente *relacional*, el que se da en democracia, no puede ser salvado, no hay redención para una serie múltiple de identidades dispersas, para los diversos *yoes* que componen la

---

[26] Es un hecho la ambigüedad de las grandes categorías morales. Conceptos como los de bien y mal, justicia e injusticia, legítimo e ilegítimo no significan lo mismo en el nivel tanto internacional como intranacional. Misión tradicional de la Filosofía Moral ha sido la de reducir máximamente esa ambigüedad semántica, gracias a la remisión al fundamento natural. Sin embargo, en la cultura democrática no se pretende ya semejante reducción en tanto cuanto los demócratas frente a los fundamentalistas sabemos que ella no es posible sin violencia. Precisamente podemos considerar como fundamentalista aquella actitud política que metonímicamente quiere restringir toda concepción del bien a la suya propia, imponiéndola, sin contar con ellos, a los demás. El demócrata no renuncia obviamente a difundir al máximo su concepción del bien, a expandir máximamente los valores en los que cree, pero sí renuncia a la violencia comportada por hacer de ellos el núcleo básico de la ética pública, el centro del orden social a título de su carácter natural. Y es que, en esto seamos habermasianos, el derecho y el poder democráticos no pueden ser juzgados con la dialéctica del bien y del mal.

[27] Hay que reconocer con Blumenberg que mientras la filosofía aspire a verdades eternas y certezas definitivas, "el *consensus*, en tanto ideal de la retórica, deberá parecerle despreciable".

[28] La reprobación racionalista de la retórica en la modernidad también será congruente con la defensa del absolutismo en el Estado-nación.

"identidad" en el entorno democrático. Pero sí se pueden arbitrar medidas que favorezcan esa desmultiplicación del sujeto o que, por el contrario, la impidan; se puede incorporar nuevos *yoes* a la democracia y hacer que los viejos *yoes* se multipliquen o, en cambio, se podrá optar por que el acceso a la democracia sea restringido. Se podrá elegir entre avanzar hacia una democratización mayor de la sociedad o hacia su control autoritario. Estas son opciones de valor, las cuales habrán de implementarse en cualquier caso retóricamente, esto es, mediante una racionalidad ampliada al incorporar en su seno los procedimientos lingüísticos de la persuasión.

Ahora bien —y aquí aparece la propia retórica como valor—, el aceptar que la cuestión de los valores en una cultura democrática ha de obedecer a mecanismos retóricos, ya supone *eo ipso* una opción de valor. Y una opción de *valor democrático*, que hace del yo *relacionalmente* extendido, de la expansión del artificio de lo humano, una dignidad deseable. La opción por la retórica es una opción por las tecnologías del yo, por la idea de que lo humano y su racionalidad son algo plástico o proteico, en vez de suponer una naturaleza humana.[29] Optar por la retórica como valor es no presuponer lo que llamaríamos la "edición de lujo del hombre"[30] frente a la cual estarían luego las "varias ediciones finitas, llenas de erratas, falseadas y mutiladas", no obligarnos así a duplicar verticalmente la humanidad a partir de un *fundamento* o *posibilidad* de la misma, desdoblando el mundo de la mente, y la mente del cuerpo. Optar por la retórica como valor es hacer una opción más sencilla, más simple, y más económica, que no nos hace pagar el precio de querer ser divinos, y que se limita a reconocer *pragmáticamente* que lo que sea la verdad, la hacen a la vez mente y cuerpo, que, como muestra el miedo, son la misma cosa.[31]

---

[29] O lo que es lo mismo, en vez de suponer un yo irrelacional dotado de una estructura unificada, atemporal e inmutable, eterna, de la cual la lógica perfecta de su razón pudiera dar una descripción perfecta, inmediata y directa, no influida por su propia circunstancia de tiempo y espacio como descriptor.

[30] Parafraseando a W. James en sus *Lecciones de pragmatismo*, Madrid, Santillana, 1997, p. 80.

[31] Así que a menos que disfrutemos del *wishful thinking*, es mejor que a la par de atenuar toda reclamación teórica de sentido enfático del universo, se reconozca, por tanto, también como inaceptable petición no innata, sino inducida, como petición de principio, el emplazamiento de privilegio del hombre en el cosmos, ese privilegio que vendría dado por una autoconciencia racional, un alma separada del cuerpo. La "disminución" física, al serlo, lo es asimismo intelectual, en el sentido de que la inteligen-

Frente a una razón teorética, abstracta y formal, desgajada de su idiosincrasia "carnal", la razón se hace retórica cuando se descubre práctica, concreta y material, vale decir, cuando se descubre indisociable del cuerpo[32] (quizá por eso se muestre tan sensible al dolor). Esta es la primera metáfora de ampliación que quizá conviniera emplear, la que ensancha la racionalidad, ampliándola a los sentimientos, emociones y pasiones del cuerpo, reduciendo las pretensiones de verticalidad: así el alma ya no sería lo vertical del hombre, sino la horizontal memoria de las operaciones técnicas, de las rutinas del éxtasis.[33] La razón, por consiguiente, no pasaría de ser sino la interiorización de la técnica necesaria al cuerpo biótico y, como tal, un resultado de la falta de naturalidad humana, un producto biónico, técnico.[34] Esto es casi corolario de nuestra aceptación de la técnica como condición de la existencia humana.

Otra metáfora de amplitud, extendida la razón al cuerpo, es la de extender la razón a los marginados de la antigua razón. No se hace preciso mencionar todo lo que quedaba excluido, tanto personas o grupos sociales como actividades no teoréticas, en los márgenes de la nada democrática racionalidad vertical, en tanto que no dotado de razón o irracional. Pero sí puede ser pertinente recordar que dentro del propio individuo se producen exclusiones cuya violencia no por sutil ("sólo" es psicológica) resulta menos contundente que la prac-

---

cia humana está incapacitada para alcanzar la *Gods eye view* de que habla H. Putnam. Es una incongruencia grande haber pretendido que a un cuerpo limitado le podía haber correspondido una razón ilimitada.

[32] *Vid.* la tesis defendida en la obra de U. Galimberti, *Il corpo*, Milano, Feltrinelli, 1983.

[33] El alma es tradicionalmente la cifra de la diferencia advertida entre el humano y todo otro animal, pero si somos el animal nunca estabilizado (*das noch nicht festgestellte Tier*, lo llamaba Nietzsche), de constitución siempre incompleta, al adoptar la noción de "alma", lo que hacemos es captar en ella el nexo indisoluble que ata la insuficiencia biológica a la expresión cultural. La carencia de una codificación instintiva, que hace que el hombre *ek-sista* de todo ambiente, lo obliga a la fabricación de su ambiente, a la compensación técnica de su incompletud genética. El alma lo que hace es interiorizar, o mejor, dicho ahora sin prosopopeya, llamamos alma a la interiorización de esa exteriorización humana, de ese *ek-stásis* en que lo virtual se hace real, en que consisten las operaciones técnicas. El alma es el registro donde se guarda memoria de la técnica, donde se inscriben sus rutinas, las rutinas del éxtasis.

[34] La razón vendría a ser una *manu*factura cuyas marcas, por otro lado, se graban hoy día incluso en un lugar autónomo respecto del cuerpo natural, en el telecuerpo digital.

ticada en las exclusiones *ad extra*: también hay *yoes* marginados por el unicismo del yo vertical. Por eso, donde quizá más se note la ampliación del yo, una vez que se ha acabado con la reducción del yo a razón meramente teórica, es en la *descentralización del propio yo*: la difusión del yo en distintos *yoes*. Nada puede fomentar más el pluralismo democrático como la adquisición de identidades diversas por uno mismo. Cuando los agentes morales nos descubrimos plurales, descubrimos en la pluralidad un valor en la pluralidad de los otros agentes morales, pero también en la propia. Y es aquí donde más se precisa de una racionalidad de tipo retórico. Obviamente no se trata de frivolizar gratuitamente, de fomentar el cinismo moral, porque los distintos *yoes*, si queremos mantener la cordura,[35] habrán de ser coherentes entre sí.

Ahora bien, la metáfora inclusiva de los distintos *yoes*, de la identidad ampliada, no hay que entenderla, a su vez, identitariamente, como una nueva adecuación o correspondencia; entonces efectivamente la profusión de *yoes* sería indiscernible del cinismo o cuando menos de la esquizofrenia moral. No, no se trata de desdoblarse en distintos sujetos morales, cada uno con una identidad moral[36] vertical, sino de *descentralizar la autoridad moral*, de multiplicar los centros morales de uno mismo hasta el punto de poder hacer a los de-

[35] La cordura consiste tal vez en eso, en que las pulsiones genéricas e imprecisas que en el humano ocupan el lugar del instinto, se mantengan coherentes. No se trata de adecuarse a una naturaleza de la que no se dispone, ante la que uno siempre está indispuesto, sino de que las tensiones pulsionales no obstaculicen las operaciones técnicas con que sobreponerse a la indisposición natural. No es lo mismo tener un juicio distinto que perder el juicio y, sin embargo, a menudo se tiene por loco al que no comparte nuestras creencias y deseos: la discrepancia ni es insania ni, dicho con el eufemismo habitual, irracionalidad. Sólo que tenemos más reticencias a considerar al discordante miembro de nuestro grupo, a sentirlo como uno de los nuestros, y paralelamente menos reticencias a la hora de llegar a emplear instrumentos de coacción o recursos de fuerza con él. Y si esto es así, la discriminación que operamos es debida a criterios de racionalidad retórica, no natural. Es el grado de adhesión que suscita un comportamiento y no la adecuación a un núcleo moral duro, natural, es la coherencia de una conducta con la nuestra y no la correspondencia con una autoridad no humana, aquello que indica el nivel de confianza nuestra en el agente moral, vale decir, la medida de su moralidad.

[36] Para Rorty, la identidad moral se liga a la lealtad grupal, así, siguiendo ideas de Walzer, Baier, Dennet, etcétera, sostiene que el conflicto moral no se da entre razón y sentimiento, sino entre *yoes* o autodescripciones alternativas. *Vid.* su libro originado en España, merced al Profesor Terricabras, *El pragmatismo, una versión*, Barcelona, Ariel, 2000, pp. 201-247.

más lo que los demás quieren que hagamos con ellos, con independencia de que eso sea lo que uno quiera para sí.[37] La pluralidad de identidades morales coincidiría más bien con una extensión creciente de la *piedad*,[38] de la compasión, del ponerse en el lugar del otro por muy otro que nos resulte, de reconocerle entidad moral y asumir imaginativamente su identidad, sus valores como posiblemente propios, pues entonces el otro ya no es mi otro, sino otro yo.[39] En este sentido, el occidente secularizado o democrático, que desde el punto de vista de las morales fuertes y verticales o "naturales" se presenta tan inmoral, ha ido ampliando las identidades morales hasta llegar a hablar hoy, incluso de atribución de derechos y, por tanto, de capacidad para obligarnos moralmente más allá, incluso de la misma humanidad, a los animales. Ampliar la personalidad moral de los ciudadanos a los bárbaros, de los libres a los esclavos, de los fieles a los infieles, de los ortodoxos a los herejes, de los hombres a las mujeres, de los blancos a los de color, de los sanos a los enfermos, de los heterosexuales a los homosexuales, de los humanos a los animales, no ha sido una operación conforme a una naturaleza enajenada que se les haya devuelto por fin a sus legítimos titulares, sino fruto

---

[37] Así se formula, como es sabido, el nuevo imperativo de autonomía moral, según T.H. Engelhardt, aunque hay que añadir con él que esa conducta hay que practicarla con el prójimo siempre que éste, a su vez, no la convierta en exigencia.

[38] Piedad en el sentido compasivo, caritativo y hermenéutico que va de Schopenhauer a Vattimo, pasando por Dewey o Donald Davidson, y en los antípodas de la "perversión" o negación del otro de Gilles Deleuze, de un yo que quiere mermar la importancia del tú con la intención de preponderar él, intención, por lo demás, a la larga fracasada.

[39] Parafraseando la conocida expresión de Bajtin, de acuerdo con la cual en la comunicación "polifónica", en el "diálogo" (situaciones que aquí estamos considerando paradigmáticas de la cultura democrática), el otro no es otro para mí, sino otro yo (algo que analógicamente también nos permitiría evocar a Levinas en el rol del "otro" en la mismidad e ipseidad del yo, en su identidad personal, lo que a su vez nos permite retomar al "sí mismo como otro", según Ricoeur). Y es que recuérdese que en el "dialogismo" teatral y en la "heteroglosia" de la novela, nociones de Bajtin que queremos transponer heurísticamente de la obra literaria a la democracia, pues no en balde se las ha interpretado como crítica al totalitarismo, las expresiones adquieren sentido solamente en el diálogo, y del diálogo emerge una concepción de nuestra propia persona que está construida por nosotros mismos en diálogo con otros y sujeta a las reinterpretaciones (piénsese en la "palabra ajena", en expresión de Bajtin, o, dicho por analogía y en circulares términos hermenéuticos, la retícula de significados del "sentido común") que esos otros nos dan (también —dicho sea entre paréntesis— Rorty apela a un autor del Este, Kundera, cuando califica a la novela de "utopía democrática").

de una poderosísima imaginación metafórica, de un agudísimo ingenio, de una muy hábil y valiosa retórica, que lejos de presuponer la universalidad la va creando.

La plasticidad que al respecto ofrece el entorno democrático es espectacular y va potenciando el giro retórico del pensamiento, el paso del paradigma de la conciencia al paradigma del signo,[40] que ya se anunciaba en la frase de Nietzsche, según la cual el lenguaje es "un ejército ambulante de metáforas, metonimias y antropomorfismos", una frase en la que resuena el eco de Herder retumbando que "nuestra razón se forma sólo por medio de ficciones". Así es, en el ficticio o semiótico mundo democrático, donde es máximamente patente la ausencia de referencias de conducta "natural", se vuelven extremadamente importantes las estrategias retóricas de la inteligencia, los usos prácticos de la racionalidad, y, en particular, las cuestiones atinentes al "cómo" antes que al "qué", es decir, al *procedimiento*[41] antes que a la substancia del hacer, sobre todo, al procedimiento de ampliación horizontal de la sociedad humana frente al esencialismo de responder qué sea eso de la humanidad. Ello no puede ser menos cuando en la cultura democrática se ha revelado superfluo, *superficial*, el fundamento-verdad: si no hay objeto irrelacional ni sujeto irrelacional, queda inutilizado el *conciencialismo* [*sic*] que cifraba la verdad en la evidencia interior, y, antes bien, se activa el desplazamiento de la verdad a la superficie exterior, con lo que se asiste en democracia al predominio del momento del proceso sobre el momento intuitivo, del momento de la *comunicación pública*, sobre el momento de la visión interior de la verdad.

En la cultura democrática, donde toda acción es interacción, es indudable el énfasis público de lo verdadero: llegar a la verdad ya no tiene nada que ver con la intuición absoluta de la cenital luz interior, sino con llegar a la luz panorámica de las suposiciones compartidas,[42] que más que verticalmente evidentes se manifiestan como

---

[40] Quien mejor ha tematizado, dándole nombre, el giro semiótico ha sido M. Frank en su monografía sobre el postestructuralismo: *Was ist Neostrukturalismus?*, Frankfurt, Suhrkamp, 1983.

[41] Por decirlo al estilo de Rawls, para quien —es archiconocido [*sic*] *Leitmotiv* de sus obras— la razón práctica es más una cuestión de procedimiento que de substancia, de cómo acordar qué hacer que de qué acordar hacer.

[42] Suposiciones compartidas que en ciencia serían los paradigmas: también la lógica científica se reduce en esto a retórica (sólo están demostradas dentro de ellos las teorías, pero los paradigmas no están, a su vez, lógicamente demostrados).

horizontalmente obvias, pues ya no necesitan de interrogación alguna, constituyen el horizonte corriente del, por lo demás, siempre histórica y culturalmente determinado lenguaje o logos común, el *sensus communis*, tejido y retejido continuamente con filamentos retóricos.[43] De forma que la verdad es un avenirse, ha de concebirse como un hecho axiológico, por así decir, "ético-democrático": el momento de verdad para la cultura democrática no está en la verificación de sus enunciados, sino en el "informe público", un informe que se rinde a esa red de sentido o fluido de conciencia-lenguaje corriente, y, por tanto, el momento de la verdad está caracterizado con profusos coloridos pragmáticos, en términos de textura retórica. He ahí, en que la democracia exige el uso público de la razón, la rehabilitación de la retórica, la retórica como valor democrático.

Por supuesto, siempre habrá visionarios o iluminados que hagan uso de esos términos, de las estrategias retóricas, para, pretendiendo argumentar de modo, sin embargo, presuntamente natural, defender posiciones de autoritarismo político o moral, tiranos de vocación que utilicen el valor de la retórica junto a y en favor de otros valores que no compartamos o disvalores —ya sabemos que los valores, como las verdades, no son todos compatibles entre sí—. Pero eso no hace de la retórica un disvalor, siempre y cuando, claro es, seamos partidarios de valores democráticos y no fanáticos del poder. Cuando apreciamos los valores de la democracia como propios, no experimentamos espanto alguno ante una racionalidad atenta a sus condicionamientos históricos, sociales y políticos, ni consideramos que la persuasión sea algo propio simplemente del espacio individual y subjetivo, y, consiguientemente, incomunicable, mera sugestión, ni nos sentimos irracionales, por tanto, cuando tenemos una opinión, siempre verosímil, probable o plausible, pero nunca verdad demostrada. Al contrario, cuando valoramos la democracia, valoramos positivamente el discurso retórico-persuasivo, que mira por la adhesión y el consenso de los participantes, porque creemos firmemente que en los asuntos humanos nunca tenemos *la* verdad,

[43] Es sumamente estimulante la reflexión que sobre la relación entre verdad y retórica, desde el punto de vista hermenéutico, realiza el recientemente fallecido H.G. Gadamer y, en particular, sobre la experiencia de lo verdadero, incluida la verdad científica, como experiencia del lenguaje, en su *Die Vernunft im Zeitalter der Wissenschaft*, Frankfurt, Suhrkamp, 1973. *Vid.* también el comentario de G. Vattimo en el capítulo VIII de *El fin de la modernidad*, Barcelona, Gedisa, 2000, pp. 115-127.

a lo más podemos aspirar a la verosimilitud, la cual no nace de demostración alguna, sino de la argumentación responsable, una argumentación que nunca viene obligada por la necesidad o evidencia del dato natural, sino aconsejada por la libertad de una *razón insuficiente*,[44] cuya respuesta al problema requerirá en todo caso de elección, y, por tanto, de *valor*.

[44] "La tesis capital de toda retórica es el principio de razón insuficiente *(principium rationis insufficientis)*. Es el correlato de la antropología de un ser al que le falta lo esencial. Si el mundo del hombre se correspondiera con el optimismo de la Metafísica de Leibniz, la cual creía poder ofrecer la razón suficiente por la que absolutamente hay algo y no más bien la nada *(cur aliquid potius quam nihil)*, entonces no habría ninguna retórica, pues no se daría ni la necesidad [*Bedürfnis*] ni la posibilidad de ser eficaz [*wirken*] con ella... Pero el principio de razón insuficiente no hay que confundirlo con un postulado de prescindencia de razones [*Gründe*], así como opinión no designa la conducta infundada [*unbegründete*], sino fundamentada de modo difuso y sin regulación metódica", leemos en H. Blumenberg (Un análisis del rendimiento filosófico de este "principio" que se despide de todo principio se puede consultar en el artículo del autor, "Una sensibilidad metafórica común: Vico y Blumenberg", *Cuadernos sobre Vico*, 9/10, 1998, pp. 109-133).

LA IDENTIDAD PERDIDA Y LA CULTURA MASIFICADA: UN DIAGNÓSTICO

María Rosa Palazón M.*

Este artículo propone la necesidad de asumir una utopía; para Ricoeur ésta ha de comprender la ética, según la definición aristotélica, y la moral deóntica kantiana. Además, en otra coincidencia con Ricoeur, la autora plantea la necesidad de tener una personalidad colectiva e individual diferenciadas. En su diagnóstico de época actual, desde la perspectiva económico-política y desde los medios de comunicación y las artes en internet, *la autora observa una enorme crisis y un fuerte nihilismo (los ideales, prospectivos o futuristas, parecen ausentes), así como una identidad personal y colectiva enajenadas*

I

En medio de negros vaticinios, Heidegger caracterizó al ser humano como *Dasein*: un ser o estar ahí en unas coordenadas espacio-temporales. Dijo que el *Dasein* ejerce la "cura" o preocupación por los otros y los otros ubicados al alcance de sus miras. Se siente concernido por sus antepasados, por sus contemporáneos y sucesores, por lo que hubo, hay y habrá, por lo que sucedió, sucede y sucederá.

Por otro lado, Paul Ricoeur[1] describe al sí mismo (que puede sustituirse por todos los pronombres personales, aunque en estas páginas se aplica el *yo* y el *nosotros*) como poseedor de una identidad *idem* o mismidad (esto es, como un centro de arraigo y punto acumulativo de experiencias que no quedan flotando, sino que le

* Instituto de Investigaciones Filológicas y Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, México.

[1] Paul Ricoeur, *Sí mismo como otro,* México, Siglo XXI, 1996.

pertenecen) y de una identidad *ipse* o cambiante, histórica. Como somos vida creativa, nos considera libres y, por lo tanto, sujetos de imputación moral. La conducta moralmente reprobable —agrega este hermeneuta— es propia de la dominación, de las ambiciones desmedidas o *pleonexía*, en términos de Aristóteles, que confunde medios y fines (por ejemplo, el poder político o medio para cumplir ciertos objetivos sociales se vuelve la única finalidad; lo mismo vale para la locura de acumular dinero por el dinero mismo). La conducta deseable es la que se compromete en la lucha por una vida buena para y con los otros en instituciones justas (ideal que cada *Dasein* llena de contenidos específicos, dependiendo de la situación histórica en que se desarrolle). Este compromiso se debe tamizar siempre por los tres imperativos de la moral deóntica (o que establece las máximas obligatorias) kantiana, a saber: la autonomía o capacidad de elección individual, el diálogo, la solidaridad y el respeto, por el cual tratamos al otro como fin y no sólo como medio; y la Regla de Oro o imaginario contrato social, que nos induce a comportarnos respetuosamente con el otro, tal como desearíamos que lo hicieran con nosotros. Por último, las más conspicuas teorías de la comunicación enseñan que para que se dé realmente la comunicación, es necesaria la diferencia, es decir, que los emisores tengan una perspectiva diferenciable que sea, de alguna manera, una y única, para que *nos* entreguen mensajes informativos que rebasen lo ya sabido o redundante. Pertenecer a un sí mismo colectivo o *nos* con una identidad colectiva y en el que cada yo tenga una identidad colectiva y personalizada (formamos parte de un *nosotros*), es condición *sine qua non* de la libertad o autonomía que facilita la ética, la moral, la "cura", el diálogo, la creatividad, los avances históricos, la comunicación y la vida misma.

Las observaciones anteriores parecen sucumbir ante la realidad. Los síntomas culturales de la enfermedad social que nos aqueja han sido registrados desde la lente de algunos cineastas y escritores. El mundo entero está lleno de una pandemia nihilista y de un pragmatismo que reduce al otro a mero instrumento. "El ser con" que somos, en tanto somos una especie social, se siente actualmente manipulado y hundido en la soledad. La sensibilidad de muchos los ha llevado a la depresión. "Mundo globalizado" no es sinónimo de mundo internacionalizado, sino de mundo aplastado en la repetición masificadora; en el "uno" dice o hace; en el "se dice", sin que nadie se comprometa y sin que se oiga la voz del sí mismo (del nosotros y del yo) comprometido, imputable y dialogante.

II

Aventuremos un diagnóstico que reúna en un simple listado la enferma realidad que nos ha tocado vivir. La globalización no ha ampliado al mundo, lo ha sumido más bien en el desamparo. Estamos dominados por unos cuantos hombres extremadamente ricos que, siguiendo las tendencias expansivas y monopólicas del capitalismo, son dueños de las empresas trasnacionales; que orientan la investigación tecnológica que les conviene (en electrónica y recursos biogenéticos, por ejemplo); que controlan patentes, coordinan la industria energética y tienen injerencia en la infraestructura del transporte y en los medios de comunicación. Cuando la burguesía industrial se instaló como directora de la economía, devastó ecosistemas, después, pasó a ser el agente financiero que domina el planeta. Un puñado de empresas establecieron entre sí una telaraña de lazos financieros y políticas unificadas hasta imponer a escala cosmopolita su poder monopólico y de dominio. El Banco Mundial, el Fondo Monetario Internacional, el Banco Interamericano de Desarrollo, la Organización Mundial de Comercio, entre otros, imponen sus directrices económico- políticas a los gobiernos del mundo para que ocurra el *rollback* o reversión, es decir, que el capital regrese incrementado con ganancias exponenciales a las manos de donde salió. El concepto de "economía trasnacional" significa una producción ampliada e impuesta al nivel del circuito planetario que acaparan unos pocos.

Se predica que no existe otra alternativa, que las aspiraciones humanas están plegadas a la dura economía y a los fallos del mercado; las inversiones y los ahorros se hacen en cualquier parte del mundo, porque el rechazo al expansivo capital equivaldría, se dice, a negar las únicas fuentes de empleo disponible. Los países dependientes dan vueltas en círculo: disminuyen el empleo y la producción, se contrae la demanda en sus ámbitos, se desincentiva la inversión, se encarecen los créditos, disminuye la capacidad adquisitiva del salario... En esta economía-mundo millones tienen empleos eventuales, son subempleados o desempleados. Por ejemplo, en las bocacalles de la Ciudad de México, ampliación de las pistas circenses, con la expectativa de conseguir unas monedas, las criaturas escenifican algún acto de malabarismo, de contorsionismo o de prestidigitación. Adultos y niños suicidas vomitan fuego después de echarse gasolina en la boca, o arrojan a distancia agua enjabonada a los parabrisas de los automóviles. Como dependientes, las ahogadas pe-

riferias son sometidas a tratados comerciales onerosos, a una economía extravertida y centrífuga que las obliga a incrementar el monto de su deuda externa. Y tanto centros como periferias están atrapados en la narcoeconomía.

En el siglo XX y en lo que va del XXI, también llamado nuevo milenio, se ha entrado en guerra de manera intermitente. La del Golfo ofreció el espectáculo televisivo de fuegos fatuos contra el "enemigo"; contemplamos azorados la nueva versión del cinismo imperial de los Estados Unidos de Norteamérica al nombrarse salvaguarda de la libertad, la civilización y la democracia. La guerra se justifica, además, con una propaganda mesiánica que presenta las políticas expansivas económicas y culturales del gran capital como la razón y la justicia civilizadora "bendecida" por Dios: se escucha un coro que repite: *God blessed America.* Hemos vuelto a los discursos religioso-mesiánicos del dominio, a un fundamentalismo que ha enajenado a la misma población estadounidense: en la década de los noventa tres cuartas partes creían en el diablo y en que el mundo se creó hace unos cuantos miles de años.[2] En el otro extremo de esta posición —enconada reticencia—, se hallan los fundamentalismos de la periferia, localismos recalcitrantes que enfrentan la globalización con el mismo excluyente argumento mesiánico redentor. Por ejemplo, el fundamentalismo islámico es "resultado del colapso de las opciones nacionalistas civiles que fueron destruidas o desacreditadas a nivel interno".[3] Los discursos del poder hablan del fin de la historia, es decir, que, ante cambios desestabilizadores, siempre es posible revertir los efectos y regresar a la vigencia de las normas capitalistas que, según esto, llegaron para quedarse y no aceptan encontrarse en una organización insana que enfermó, sino que desean que continúe como está. Mediante sus portavoces, proponen hacer una serie de cambios estructurales para que las normas operativas del capitalismo no desaparezcan, esto es, para dejar en el fondo todo igual.

El nuevo orden mundial es cuatripolar: Japón, Alemania junto con Europa y, por encima de los demás, Estados Unidos de Norteamérica. La Comunidad Económica Europea, la "tercera vía" capitalista, ha permanecido atascada: no ofrece una opción distinta, sino que se presenta como un competidor también neoliberal de los norteamericanos. El imperio de éstos nunca había estado tan al des-

[2] Noam Chomsky, *Secretos, mentiras y democracia,* entrevista realizada por David Barsiam, México, Siglo XXI, 1977, p. 67.

[3] *Ibidem*, p. 68.

cubierto como desde la caída del postcapitalismo burocrático, aquel que operaba con una serie de concesiones en materia de salud, habitación, alimentos y educación, aunque su finalidad no fuera la sociedad civil, sino un gobierno estatal en el que la privilegiada burocracia —que no propietaria de los medios— heredaba la burocracia y en el que se fundieron partido y Estado.

Los gobiernos de los países no hegemónicos actúan siempre igual, como si los moviera un piloto automático. El presidente o primer ministro es como un *croupier* que reparte las cartas marcadas por los consorcios mundiales. Como dirigentes políticos del Estado-nación, no tienen ninguna autoridad moral en la sociedad civil que empieza a reconocer los disfraces de la impotencia: considera farsante y cínico a quien ocupa el Ejecutivo porque otorga, como nunca antes, privilegios a quienes ya los tienen. Y si actualmente existe un asomo de proyecto estatal nacionalista, es estigmatizado por los portavoces del *statu quo* como una alternativa anacrónica que desarticulará el monopólico poder mundial.

En suma, la globalización poco ha ampliado el mundo de adscripción y acusadamente lo sume en el desamparo, orillando a los individuos a mostrar una crítica masificación y una pérdida de identidad colectiva y personal, a ser nihilistas o xenófobos chauvinistas, o a enviar señales de su terror y desconcierto.

Mayoritariamente habitamos grandes concentraciones urbanas, hechas a la medida del automóvil, no del ser humano. Las vías rápidas separan vecindarios; las aglomeraciones son tan impersonales que frecuentemente no conocemos a nuestros vecinos; la jornada no es suficiente para terminar las tareas, de manera que ampliamos las actividades diurnas a la noche; quedamos apresados en los "embotellamientos" y nos ataca la neurosis histérica. Vivimos obnubilados, siempre corriendo, siempre yendo de prisa. Llegamos a nuestras viviendas, llamadas de interés social, que son degradantes y degradadas: carecen de verde y sol y también de una distribución acorde con las necesidades de sus usuarios...

III

La globalización comercial, tecnológica y financiera ha afectado la cultura: la masificación sigue su marcha en contra de las historias vernáculas y altera las formas de vida comunitaria. Del Estado-nación se esperaría que ejerciera una política defensora de las identidades culturales que dice representar (al menos de la cultura que

históricamente ha privilegiado), pero no es así: en cada esquina de nuestros países, los hispanohablantes mexicanos leemos anuncios y nombres de empresas en inglés. O sea que somos bombardeados por esta frenética campaña que restringe gastos usando un mismo letrero en la lengua del imperio.

Estamos en una etapa de capitalismo trasnacional, de medios de comunicación masificadores y de políticas educativas desdiferenciadoras que agreden la unicidad o estilo del sí mismo individual y colectivo. Si las diferencias culturales aún no se han eliminado, la tendencia apunta a que desaparezcan. Se trabaja para hacernos consumidores obedientes y mecanizados. En el mundo contemporáneo se insiste en la multiplicidad aparentemente desacostumbrada de intercambio cultural. Las ofertas en juego, sin embargo, quedan en una especie de espacio virtual que oculta su orientación a desintegrar las identidades de las personas y de los grupos nacionales. En los hechos, la conexión mundial bajo la dictadura del mercado no se orienta al intercambio de los diferenciados culturalmente, sino que obliga al sí mismo a ser un remedo del imperio. Según la mayoría de los indicadores que recibimos de los *mass media*, la comunicación no se mira desde la diferenciación personal y de grupo que facilita el intercambio de informaciones y de valores de uso, sino desde la lente ciega de la pasividad, desde la falta de iniciativas creativas, con excepción de las que favorezcan a la dominación. "Modernizarse" es actuar según pautas irresponsables de la multitud anónima; se trata de homogeneizar nuestras reacciones hasta que se precipiten en el "uno".

Somos incitados y casi se nos obliga a ser el hombre unidimensional, en palabras de Herbert Marcuse, esto es, a que disolvamos o perdamos tradiciones, nuestros patrimonios culturales, nuestros puntos de vista y maneras de estar en el mundo que propician el espíritu comunitario. El enemigo de la dominación es la rebeldía en favor de una vida buena con y para el otro en instituciones justas.

La masificación, asociada fantasiosamente con las investigaciones genéticas, ha puesto al día los temores acerca de la anulación del libre albedrío expresados en *Un mundo feliz* de Aldous Huxley: el destino de cada uno podría ser decidido desde la probeta y cada quien actuaría conforme fue diseñado.[4]

---

[4] Aldous Huxley, *Un mundo feliz*, México, Porrúa, 1990. *Vid* también A. Huxley, *Retorno a un mundo feliz*, México, Porrúa, 1990.

Cuando la orientación cultural reclama devoción y obediencia, estamos ante la imposición despersonalizadora del sí mismo. La cosmopolita uniformidad en gustos y preferencias es la artimaña imperialista destinada a la máxima obtención de ganancias; se impone la masificación u homogeneidad. La variedad en los bienes de uso va perdiéndose aplastada por la producción en banda que beneficia a capitales que han dejado de competir: la aspiración a las ganancias que manifiestan los dueños del gran capital ya casi no encuentra obstáculos. Se habla inglés como señal de *status*; se usa la misma ropa industrializada sin personalizarla; los individuos se comportan según las enseñanzas televisivas e ingieren coca-cola y comida chatarra o *fast food*. En el diseño se venera lo feo, que se reproduce miles de veces. Estamos en la etapa del arte *kitsch* en menoscabo de un rico *ethos* de copertenencia y de *poiésis* o creatividad artística que tardó muchos siglos en ir ganando un lugar.

Como el fin ha sido dominar y ampliar el mercado, se produce frenéticamente un movimiento de consumo y desecho, propiciado en buena parte mediante los ardides publicitarios, de manera que la Tierra entera sufre no sólo con las técnicas productivas de la industria, sino con una agresiva y predatoria cantidad de desechos. Los individuos dóciles se sienten actualizados si adquieren los *gadgets*, definidos como los útiles inútiles o instrumentos de dudosa y prescindible utilidad, como las tijeritas para abrir los huevos tibios.

La mismidad, o unicidad del centro de vivencias que somos, ha sido avasallada por la *ipseidad*, por el otro: vamos siendo a voluntad de terceros y a su imagen. Parece que no existimos; somos hombres sin atributos, según nos caracterizó Robert Musil. Así, pasamos muchas horas en los *malls*, que en cualquier parte del planeta son iguales. La oferta de la comida del imperio es promovida de modo que sus consumidores fantaseen con ser miembros de la quimérica sociedad de la abundancia sin sacrificios y, por lo mismo, proliferan los Mc Donald's en el mundo. Notemos que ni los lugares, ni los enseres, ni la ropa, ni la comida, ni la bebida son de nos-otros, sino del otro, también enajenado por estas ofertas netamente comerciales. Hemos aprendido que el sí mismo no es bendecido por Dios ni posee la verdad, y que nuestro *ethos* no parece decir nada a nadie, es decir, que el sí mismo personal y colectivo en el que estamos y somos nada vale. Nuestra falta de autoestima también es aprovechada comercialmente; por ejemplo, como no se gustan, las mujeres con ingresos sobrados se operan de pies a cabeza para aproximarse a las modelos que encumbra la publicidad y compran los productos que

anuncian las modelos. En el actual postmodernismo, el mundo es una tienda "donde se puede poner cualquier cosa", porque al fin y al cabo "todo es mercancía."[5] Donde todo es mercancía, muchos individuos pagan por anunciar; y otros usan ropa con logos publicitarios. Tal es la esperable reacción del "uno"que ha perdido su autoestima.

Las periferias consumimos los desperdicios que expelen los centros. Estamos en una manipulada carrera que nos sugiere alcanzar el "progreso" de las "civilizaciones" dominantes. El resultado es exactamente el esperado: la expansión del mercado a nivel global casi siempre requiere que los individuos sean perfectos consumistas, esto es, con gustos indefinidos, nunca diferenciados, no tradicionales y localistas. Para colmo, la globalización, que masifica y mantiene a las personas como repetidores y actores de *slogans* publicitarios, arguye esta ausencia de personalidad como motivo para seguir imponiendo sus pautas.

No es extraño que en el cine y en la literatura abunden las *dystopias* o mundos de pesadilla, en cuyas ficciones se reflejan los problemas no resueltos que nos agobian; *Naranja mecánica* de Kubrick es ejemplo de ello. Asimismo, ante el panorama negativo en que se desarrollan, publicitadas como ideal, han proliferado las sectas mágico-religiosas, incluidas las satánicas que veneran al mal. En el otro extremo, se hallan los solitarios "chicos banda", jóvenes rechazados por sus padres que para religarse con otros, están dispuestos a cometer toda clase de delitos, mientras van llenando las paredes de *graffitis* que repiten su nombre con rebuscadas e ilegibles letras: un nombre propio que no designa a ningún yo identificable.

A medida que las mercancías se mueven a velocidades sin precedentes y la información se difunde planetariamente de forma inédita, crece el número de "analfabetas funcionales" o personas que no leen. La cultura favorecía las iniciativas personales y respetaba la intimidad de cada quien. Ahora, en cambio, bajo el imperio de los medios de comunicación masiva y con el incentivo del pago y de la fama, la gente expone sus problemas más íntimos, reales o ficticios, en inmorales *talk shows*. También estamos rigurosamente vigilados por circuitos de televisión y nuestras conversaciones telefónicas son grabadas; se nos rastrea además mediante el teléfono celular y las

---

[5] Horst Kurnitzky y Bolívar Echevarría, *Conversaciones sobre el barroco*, México, UNAM, 1993.

cámaras de video. Los empleados pueden estar controlados por circuitos de televisión y monitorearse sus llamadas telefónicas y su correo electrónico. Nos hallamos en un régimen policiaco, bajo el ojo del *Big Brother* y el culto que demanda, según lo presenta *1984* de George Orwell:[6] la paranoia de que otros nos vigilan y controlan no es más que exageración de la realidad. Cínicamente se ha realizado en Gran Bretaña (donde rompió el récord de audiencia) y ahora se pretende copiar en México el programa televisivo sintomáticamente llamado *Big Brother*: se encierra en una casa a individuos y se los monitorea todo el tiempo, de modo que el fisgón auditorio es copartícipe de la implacable observación actual de rostros, conductas y movimientos. Pero ¿quién tiene acceso a la información y a las imágenes y para qué se nos espía? La tecnología, sin abiertos ni sólidos fines éticos, nos perfila como víctimas de una tiranía sin tiranos señalables.

El capitalismo industrial ha socavado las diferencias entre máquina y persona. Se adora a la primera sin importar que sea una cosa sin vida: se le otorga el privilegio de la inteligencia y la intencionalidad. Este culto ha llevado a imaginarla como una especie en competencia con los seres humanos y, por asociación simple, se imagina a éstos como robots. Otra advertencia sobre esta pesadilla que anula los más caros valores y costumbres amables (o dignas de ser amadas), es *RUR* del checo J. Capek.[7]

A su vez, en el ámbito de la desconfianza originada en las aberrantes relaciones entre ciencia y sociedad civil, la película *Blade Runner* fantasea con que los individuos son clones humanos fabricados para ser esclavos, y la cinta *Gattaca* plantea la discriminación de los seres humanos concebidos de manera natural, biológica. Dentro de esta maquinización con fines sexuales, se electrifica el cuerpo mediante aparatos y trajes con terminales electrosensibles conectadas a distintas partes del cuerpo.

El predominio de la máquina ha llevado al culto artístico a los *ciborgs*, que cuestionan las distinciones entre máquina y ser humano, entre humano y sobrehumano, y la identidad entre géneros y sexos. Un *ciborg* puede ser hombre, mujer, neutro, transexual, hermafrodita, bisexual, multisexual o polisexual. Citaré dos ejemplos: en las artes plásticas tenemos los robots u organismos cibernéticos de Alan Rath y las "hadas" o andróginos de Matthew Barney.

---

[6] *Vid.* George Orwell, *1984*, México, Destino, 1970.

[7] Josef Capek, *RUR y El juego de los insectos*, Madrid, Alianza, 1966.

La cultura audiovisual —encarnada en los *mass media*— es técnicamente revolucionaria y, en la mayoría de sus programas, ideológicamente reaccionaria, manipuladora e idiotizante. Es una renovación que asfixia. La mayor oferta de programas televisivos se encarga de embrutecer y hacer más pasivas a las poblaciones. Su fin es "volver a la gente lo más estúpida posible, ignorante, pasiva y obediente, al tiempo que se le hace sentir que cada vez accede a tomas de participación más elevadas".[8]

El ordenador, la última revolución tecnológica del siglo XX, ha sido el refugio de individuos solitarios con serios problemas de interacción social, que pasan más tiempo ante esta máquina (o ante la pantalla de televisión) que en la convivencia. A todas horas el destino comunitario se lanza al espacio virtual: en los enclaves "desarrollados" de las sociedades postindustriales, los individuos pasan más tiempo frente a pantallas y teclados que con personas. En el ordenador expresan su fetichismo libidinal. Este medio tiene la ventaja de ofrecer a cada uno la oportunidad de ser el director y la estrella de su propio invento, aunque esta oferta deja de lado la identidad de cada quien (su edad, su género, su "grupo racial", su adscripción generacional, sus debilidades y, sobre todo, su timidez). Ningún otro medio permite a tanta gente interactuar, imaginar y reflexionar al mismo tiempo. En la edad de la *internet*, millones navegan y se ligan sin ligarse; interactúan sin que actúen sus cuerpos ni sus personas. La energía de su imaginación no deja de estar en línea, atrapada en una pantalla que difumina los límites entre lo real y lo virtual, en la que la persona, con sus características físicas y psíquicas, está reducida a la microelectrónica. En la relación con el otro se pierde la mímica o gesticulación, las modulaciones de voz, el contacto visual, táctil y olfativo... En la pantalla no hay sensaciones físicas estimuladas por los olores, sabores, formas, texturas y sonidos; el cuerpo pierde su unicidad física. Por ejemplo, el juego *Furry Muck* se llena de alusiones al tacto para despertar el deseo mediante una pasión que bien puede ser un simulacro.

Dada la falta de proximidad corpórea y emocional, media la pregunta de si el cibernauta está jugando con la deserotización psicofísica o con la hipererotización narcisista del sí mismo. Los "navegantes" dicen que el placer está en la mente, no en el cuerpo. Atemorizados por la relación cara a cara y la comunicación boca a oído, en el

[8] N. Chomsky, *op. cit.*, p. 20.

ciberespacio simulan las relaciones sexuales: describen las acciones físicas y sensaciones de sus personajes, les atribuyen un discurso, crean sus afectos mediante una escritura que puede ser una especie de clave Morse.

Gracias al anonimato, los usuarios de la *internet* descubren aspectos de su identidad, conflictos de su yo que en las relaciones interpersonales o cara a cara esconden o ignoran. En este aspecto, van directamente al grano: el sujeto se desinhibe. Sin embargo, por lo efímero y solitario de su creación, ésta raramente les proporciona un conocimiento de sí o anagnórisis. Los cibernautas tratan de romper las normas rígidas y estancadas de los viejos modelos de la vida moral y las ideas acerca de fronteras permeables, que los seducen mediante personajes que son perfectamente desechables y que desechan a su creador y a su receptor, a diferencia de los personajes artísticos más seductores que acompañan la imaginación de sus receptores a lo largo de toda su existencia.

Mediante los *chats*, los individuos interactúan contemporáneamente, simulando uno o varios papeles. No revelan su personalidad; las reglas del juego son el ambiguo movimiento entre realidad y fantasía: la identificación inconsciente del emisor ocurre usualmente desde una falta de mismidad, desde un hablante sin un yo estructurado.

El *idem* de la mismidad se rompe, se descentra, se multiplica sin límites, se fragmenta, se oculta, como si el mundo de la ficción sustituyera al de la realidad. Los adictos a la *internet* dicen que en la sociedad es menester poner en escena muchos papeles adaptativos. Para Sherry Turkle,[9] ninguna personalidad sana es un núcleo unitario, sino que ha de ser hábil para negociar mediante la adopción de múltiples personalidades. Así pues, los afectos a navegar por el ciberespacio se evaden de la realidad: no aterrizan.

La *internet* es como un laboratorio para construirse identidades y perder la del yo y la del nosotros. Sus "usuarios" ficticiamente se "reúnen" con otros sin importar si existen o no: el principio de realidad está en suspenso en tanto se inventan las personalidades que se adecuan a las reglas convenidas y a la respuesta de los otros usuarios con los que están conectados. Y esto equivale a decir que en los países computarizados las personas gustan confundir lo vir-

[9] Sherry Turkle, *Life on the screen: Identity in the age of internet*, New York, Simon & Schuster, 1995.

tual con la realidad, pues conciben el universo como una enorme interfaz. Por todo lo anterior, no es descabellado que los personajes de la novela *Neuromante* de William Gibson,[10] quien creó la palabra ciberespacio, se conecten a la "red" mediante implantes en su cerebro.

En la *internet*, los usuarios afirman la idea de la ubicuidad: se pierden en el ecosistema, en la ciudad o en la demarcación que se inventan. Están descentrados, sin arraigamiento, y a veces abren dos pantallas para moverse en dos contextos imaginarios.

Los ordenadores y el correo electrónico son la revolución tecnológica que nos conecta; al igual que los masivos desplazamientos hacia los centros de poder económico, aquéllos estrechan los lazos interculturales; no obstante, nunca se experimentó con tanta fuerza la soledad, la pérdida de alianzas, la sospecha de falsificación y la sensación de que perdimos o de que hemos sido despojados de nuestro cuerpo e identidad.

Otra ventaja del ordenador es que aminora la sensación de distancia y los obstáculos entre individuos de diferentes pueblos. El contacto evita la comprensión distorsionada del periodista o de quienes difunden una información o noticia; compensa el asimétrico dialogismo. Sin embargo, la organización contemporánea extravertida (fuera de sí) y no fraterna manifiesta los síntomas del mal social: en los intercambios por ordenador, la gente se pierde, se olvida de sus antepasados, de sus raíces, y acepta la destructiva subordinación de su identidad, incluida su opción sexual. Luego, pese a sus ventajas, la *praxis* cultural de estos años nos deja consternados, en la angustia de hallarnos atrapados en un desierto sin salida.

La globalización ha desatado el pragmatismo ligado a la conveniencia y en contra de los afectos comunitarios. Abundan las fracturas con las gestiones que podrían fortalecer los tejidos socializantes. La gente se rinde a la economía neoliberal porque considera que la participación social con sentido comunitario o es suicida o es una tonta manera de perder el tiempo.

Los imperios han dejado, pues, un nihilista panorama mundial alimentado por gente muy sola y confundida que no concibe un futuro mejor, gente que se mira al final de un recorrido histórico como una humanidad sin tierra, sin hogar, sin copertenencia. Y cuidado: las sociedades nihilistas se autoaniquilan en la experiencia de la

---

[10] William Gibson, *Neuromante,* Barcelona, Minotauro, 1997.

catástrofe, esto es, las propensiones tanáticas resultan ser el imán que las atrae. La desesperación, por ejemplo, se ha refugiado en las drogas.

IV

Como la situación mundial no representa una confraternidad, la rebelión defensiva es la única posibilidad de salvarnos. Hemos de inventar propuestas futuristas que remitan a una organización distinta de la economía-mundo capitalista. Pese a todo, la autonomía o libertad de algunos escenifica la resistencia, cuyo objetivo es erradicar las políticas y la ideología hegemónica del Estado-mundo y sus discursos autocomplacientes, como muestran las protestas de Seattle, Davos y Québec, pasando por Cancún. En mi opinión, hemos de poner en marcha una intensa y justicialista conciencia de clase comunitarista; es decir, hemos de luchar por una economía no de la producción u objeto, sino del sujeto; y por un sentido democrático, igualitario, dialógico, propenso a restaurar las comunidades fraternales que, adicionalmente, alcancen acuerdos o alianzas respetando siempre la multiplicidad de identidades, llegando al acuerdo contrafáctico de no obligar a la homogeneización del *ethos*, de los gustos y preferencias y restaurando las tradiciones de intercambio que se exploran mutuamente y que crecen en simbiosis. La creatividad o *poiésis* dentro de la ética es nuestra única salida. Ya lo dijo Altamirano: "Por fortuna las naciones pueden hacerse de nuevo, lo que no lograrán los héroes y nuestros sabios. Las banderas envejecen pronto [...] en nuestro horizonte político ya no aparecerán los personajes del día. Los pueblos volveremos cuando nuevos ramos florezcan".[11]

---

[11] Ignacio Manuel Altamirano, "Periodismo político" en *Obras completas*, México, Conaculta, vol. XVIII, 1989, p. 22.

II. DOSSIER

ESCUCHAR Y COMPRENDER EN LA CULTURA DIGITAL

José A. Pérez Tapias*

Las referencias a Castells y Wolton, por lo que toca al tema de la cultura digital, así como las que para el tema de la escucha y la comprensión presentan tanto a Gadamer como a Lévinas, cobran una particular pertinencia —además de que Pérez Tapias las complementa notablemente entre sí— a propósito de que "el problema de fondo que aflora por los intersticios de la revolución informal *es que, en términos culturales, hemos perdido el* sentido, *después de un largo periplo de desarrollo tecnológico". Se trata del predominio, en la cultura contemporánea, del ver sobre el escuchar, del monólogo sobre el diálogo, de lo dicho sobre el decir, y de la información sobre la comunicación, el conocimiento, la experiencia y la sabiduría, de manera que con ello se sigue permaneciendo bajo el moderno paradigma de la conciencia, y entonces se vuelven necesarios —según el autor— los análisis críticos y las propuestas normativas propias de una filosofía de la cultura abierta a las aportaciones de la hermenéutica filosófica.*

Entendemos por *cultura digital* la propia de la llamada "sociedad de la información". No obstante, al utilizar tal expresión de ninguna manera se quiere dar a entender que toda la cultura se haya "digitalizado". Sólo se pretende subrayar que el *digitalismo* marca la pauta de la cultura en su conjunto como sector emergente de ella, puesto que es resultado dinámico del desarrollo y expansión de las *nuevas tecnologías de la información y la comunicación*. Tales *nuevas tecnologías* inciden fuertemente en la sociedad y en la cultura desde las que nacen, modificándolas profundamente, debido al efecto multiplicador de energía que las caracteriza y a su capacidad para penetrar en todos los ámbitos de la vida humana, ya que actúan sobre algo tan sutil y expansivo como la información y la comunicación. Éstas de-

* Universidad de Granada, España.

jan de producirse como antes, para pasar a hacerlo en las formas *digitalizadas* que permiten los soportes informáticos desarrollados por la microelectrónica. Todo ello supone ventajas, hasta hace poco insospechadas, en cuanto a la obtención, almacenamiento y difusión de la información, pero también inconvenientes que repercuten en la comunicación entre individuos y colectividades en el seno de nuestras sociedades. La reflexión filosófica no puede permanecer ajena a tan ambigua situación; por el contrario, una filosofía de la cultura atenta a nuestra realidad ha de aunar análisis crítico y propuestas normativas al afrontar las tendencias positivas y negativas que hoy se presentan, para potenciar las primeras y contrarrestar las segundas, haciendo valer en tal empeño aportaciones especialmente pertinentes del pensamiento actual como son, en este caso, las que provienen del ámbito de la hermenéutica contemporánea.

Los hechos obligan a ser conscientes de que la incidencia del *digitalismo* no es la que podría achacarse a meras innovaciones técnicas que sólo superficialmente se hacen notar en la *tecnosfera* —la "esfera técnica" de nuestro mundo cultural—. Por el contrario, su potencial transformador afecta profundamente a todo el edificio cultural mediante una potente *tecnología* científicamente generada e industrialmente desarrollada. Tanto es así que los cambios provocados no se limitan a la estructura económica, la organización social o la producción científica, sino que penetran hasta niveles más hondos que incluyen la propia realidad antropológica relativa a nuestros modos de sentir, de conocer, de relacionarnos con los demás... También en este terreno se puede verificar que las *nuevas tecnologías* se presentan como resultados de procesos ambiguos —no todo cae del lado de lo positivo—, mostrando una fuerte ambivalencia: pueden servir para lo mejor, aquello que nos *humaniza*, pero también pueden ponerse al servicio de lo peor, es decir, de esas nuevas formas de *barbarie* que nos *deshumanizan*. Tal ambivalencia es la que especialmente se aprecia en las formas de transmitir información y generar comunicación que las actuales *nuevas tecnologías* están promoviendo. De la constatación de esa ambivalencia parte nuestra reflexión, reconociendo con el sociólogo Manuel Castells, a quien su entusiasmo por Internet no le enturbia la mirada crítica, que en el presente son muchos y diversos los factores que ensanchan "la distancia entre la promesa de la era de la información y la cruda realidad".[1]

---

[1] M. Castells, *La galaxia Internet. Reflexiones sobre Internet, empresa y sociedad*, Barcelona, Plaza & Janés, 2001, p. 275.

Vértigo de una información abrumadora: alienación por hiperinflación informativa

En nuestra civilización tecnológica son muchos los que, "enfermos de vacío",[2] emprenden múltiples viajes para alejarse del vértigo de una sociedad y un mundo sometidos a procesos de cambio muy fuertes, que alteran las coordenadas culturales en que nos habíamos movido hasta ahora. Unos viajan al pasado, buscan arroparse con los jirones de la tradición, enclaustrarse en la comunidad: fundamentalismos religiosos y políticos (nacionalismos excluyentes) son el resultado.[3] Otros viajan por el nuevo océano de Internet, la "red de redes", buscando, desde su condición de "solitarios electrónicos", la comunicación, incluso afectiva y erótica, que no encuentran o que descuidan en su entorno relacional más inmediato.[4] Nada ha de extrañar, por tanto, que desde relaciones humanas devaluadas o en las que la comunicación se ve negada, se busque en muchos casos, como navegantes sin rumbo, un *sentido*.[5]

---

[2] Esta expresión la utiliza G. Sartori, quien se apoya para hacerlo en la diferenciación que establece entre *información* y *competencia cognoscitiva*, subrayando que actualmente hay mucho de la primera y poco de la segunda (*Cfr. Homo videns* [1997], Madrid, Taurus, 1998, pp. 137 y 126). Por otra parte, el autor italiano recuerda con esa fórmula el diagnóstico de Ortega, extensible con creces a nuestra actualidad, cuando afirmaba que "al hombre, puesto a vivir de fe en la técnica y sólo en ella, se le vacía la vida [...] Por eso estos años en que vivimos, los más intensamente técnicos que ha habido en la historia humana, son de los más vacíos" (J. Ortega y Gasset, "Meditación de la técnica" [1939], en *Obras completas*, V, Madrid, Revista de Occidente, 1970, pp. 366).

[3] Sobre los problemas identitarios en el mundo contemporáneo, en el que se vive de forma nueva y un tanto paradójica la tensión entre universalismo y particularidad, puede verse J.A. Pérez Tapias, "¿Identidades sin fronteras? Identidades particulares y derechos humanos universales", en P. Gómez (coord.), *Las ilusiones de la identidad*, Madrid, Cátedra, 2000, pp. 55-98.

[4] A este respecto, *vid.* la obra de Román Gubern, *El eros electrónico*, desde las páginas en que comenta la *soledad electrónica* y el *miedo a la soledad* de nuestra cultura cibernética, que deriva hacia un neurótico miedo al silencio (Madrid, Taurus, 1999, pp. 14-17), hasta los capítulos en los que aborda explícitamente las relaciones eróticas y afectivas que se establecen a través de la *red* o que se ven mediadas, y mediatizadas, por ella (capítulos V-VII). También, Beatriz Búrdalo, *Amor y sexo en Internet*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2000.

[5] *Cfr.*, por ejemplo, I. Ramonet, *Un mundo sin rumbo. Crisis de fin de siglo* [1997], Debate, Madrid, 1999, pp. 72.

Así, pues, el problema de fondo que aflora por los intersticios de la *revolución informacional* es que, en términos culturales, hemos perdido el *sentido*, después de un largo periplo de desarrollo tecnológico. Tenemos mucha información, en avalanchas difícilmente barajables, pero es pavorosa la falta de formación para seleccionarla y hacerla fructificar. En ese contexto, es problema el analfabetismo funcional de muchos, pero no lo es menos, dada la necesaria distinción que hay que hacer entre información y saber, la "in-cultura" de tantos —la "cultura de la incultura" a la que alude Sartori—.[6] La cuestión, por tanto, no se reduce a quienes quedan *des-conectados* de las nuevas tecnologías, pues tampoco los "conectados" están siempre en una situación cognitivamente satisfactoria, dado que la "opulencia comunicacional" en que nos movemos trae consigo lo que Román Gubern destaca como el espectro de una "sobreoferta" capaz de bloquear la receptividad para la información disponible.[7] Incluso el conocimiento científico puede verse afectado por esta especie de cáncer informativo y comunicacional en que puede desembocar esa Internet que Umberto Eco comparaba con una "gran librería desordenada":

> Con ese diagnóstico —escribe Gubern— Eco convergía con la preocupación ya manifestada por la prestigiosa revista *Science*, alertando acerca de un peligro de *balcanización* del conocimiento científico —de su fragmentación, dispersión y ocultación—, debido a la estructura amorfa, expansiva, asistemática y aleatoria de la red de redes. En su masa desordenada de datos sólo puede obtenerse, obviamente, aquello que está en oferta, y es prácticamente imposible saber de antemano lo que está realmente en oferta. Volviendo a los símiles biológicos, hay que recordar que todos los sistemas naturales tienden a optimizar su rendimiento, pero existe un punto de inflexión a partir del cual lo bueno se convierte en un exceso dañino. Eso es cierto para la alimentación, cuando la nutrición se plasma en obesidad patológica, o en el cultivo intensivo que conduce a la desertización del territorio. Análogamente, en el ser humano el exceso de información dificulta las funciones básicas de la memoria y

---

[6] *Cfr.* G. Sartori, *op. cit.*, p. 39. Por lo demás, la distinción entre información y saber, con sospechosa frecuencia se pierde de vista. Si la información es condición para el saber, la mera información, por mucho que aumente cuantitativamente, no constituye el saber (*cfr.* J. L. González Quirós, *El porvenir de la razón en la era digital*, Madrid, Síntesis, 1998, pp. 85 y ss.).

[7] *Cfr.* R. Gubern, *op. cit.*, pp. 35-36 y 70.

> puede entorpecer los procesos cognitivos, de modo que el crecimiento desordenado y desequilibrado de la red puede parangonarse a un proceso celular canceroso, pero en el plano de la comunicación social. En tal caso, se puede afirmar que se genera mucha información, pero poco conocimiento.[8]

Así, pues, una "hiperinflación informativa" que puede llegar a bloquear las posibilidades positivas que conllevan las *nuevas tecnologías*, y en especial Internet, para la difusión del conocimiento, comporta el problema, que viene dado en gran parte por ella misma, de la difícil rearticulación del *saber*, necesaria para que la información pueda tratarse críticamente y para que pueda contribuir al incremento del mismo. No viene mal traer a colación en este contexto la necesaria revisión crítica de la idea de *hipertexto*, rebajando en su caso las pretensiones cargadas de utopismo con que se ha propuesto. Se trata de una idea asociada además a una imagen excesivamente material del hipertexto electrónico: "imagen del hipertexto como un verdadero sistema interactivo, digitalmente comunicado y electrónicamente controlado, dentro del cual todas las experiencias sueltas de la experiencia cultural pasada, presente y futura, en todas sus manifestaciones, podrían coexistir y recombinarse". Lanzada así, la idea de *hipertexto* implica la reedición, en la época en que "la red es el mensaje", de la vieja e inútil pretensión de contar como disponible con *el punto de vista de Dios*, reciclado ahora como la ubicación del "ciber-yo" en un nodo privilegiado de hecho —pues no todos acceden de la misma manera a Internet— que permite establecer todas conexiones posibles. El hipertexto retomaría así, sobre nuevas bases tecnológicas y apoyado en códigos digitales el viejo ideal de la *mathesis universalis* para poder acceder a *toda* la información disponible. Con el hipertexto quedaría rebasado el proyecto de una ciencia unificada propio del positivismo, como la pretensión de una ciencia especulativa del todo al modo hegeliano. Si una y otra son inviables, del mismo modo ocurre con el hipertexto como el texto virtual de todos los textos posibles, pues aunque fuera tecnológicamente factible, no es gnoseológicamente sostenible. Por ello, acierta Castells cuando acaba diciendo que "quizá el hipertexto no exista fuera de nosotros, sino más bien dentro de nosotros".[9]

Pero percatarnos, como sugiere Castells, que el hipertexto, en

---

[8] *Ibidem*, pp. 134-135.

[9] M. Castells, *op. cit.*, p. 229.

verdad, ha de reconstruirlo activamente cada uno a partir de los materiales informativos que le llegan, y especialmente los que tiene disponibles en la *red*, supone tomar conciencia de las propias capacidades y posibilidades como sujeto de conocimiento y como sujeto comunicativo capaz de interactuar en lo que debe ser práctica dialógica prolongada a través de los medios informáticos y telemáticos. Es decir, la conformación de un conocimiento consistente y la estructuración de una comunicación significativa suponen no estar en o haber salido del estado de *alienación* en que se halla quien, en situación de dependencia, permanece pasivamente a expensas de todo lo que le viene de fuera: la información que le organizan y le dosifican otros, el conocimiento que otros le estructuran, la comunicación que otros le dejan tener... Es la dinámica de quien por esa vía pierde su *sí mismo* para ser a la medida del poder de esos otros externos que le colonizan: resulta así "alienado", en lo que es proceso de alienación que se realimenta con la enajenación de las ideas, sentimientos, deseos... de quien es "sujeto extrañado" para sí que no puede reconocerse en lo que produce porque de inmediato se disuelve en una *red* por medio de la cual se le arrebata su ser mismo. De esa forma, el *internauta*, más que ser interactivo, es "interpasivo", cuando su "actividad libre y consciente" —dicho con expresión marxiana de los *Manuscritos*[10]— queda trocada en actividad alienada y enajenante en la que otros ponen el orden del día, fijan los contenidos temáticos y, por vía de la mercantilización a gran escala que también se ha extendido por Internet, se llevan los beneficios del comercio ".com", incrementando su negocio incluso con lo que el *internauta* produce bajo la apariencia de su ocio. Peor lo tienen, por lo demás, quienes, sin acceso a la *red*, se hallan marginados de todas las conexiones que por medio de ella se establecen, con lo que ven —si llegan a verlo— cómo tal alienación de la "cultura digital" aumenta el ninguneo que conlleva la mala ubicación social, la precariedad económica y la irrelevancia política. Se verifica una vez más que la *alienación de la opulencia*, en este caso también la opulencia de la "hiperinflación informativa", vuelca su peso sobre la *alienación de la indigencia* en que están sumidas las mayorías.[11]

[10] *Cfr*. K. Marx, *Manuscritos: Economía y filosofía* [1844], Madrid, Alianza, 1970.

[11] La distinción y correlación entre *alienación opulenta* y *alienación indigente* es de Erich Fromm.

La mercantilización de la información y su deriva hacia la banalidad

Se hunden en el vacío las constataciones de que el hombre se ve negativamente reducido a "otro" distinto del que puede y debe ser, si no se profundiza en el análisis crítico de las nuevas formas de alienación para que así se puedan hallar vías que permitan salir de ellas. También la *cultura digital,* como hemos apuntado, tiene sus peculiares modos de alienación, que se inscriben en las estructuras enajenantes que vienen funcionando desde atrás, concretamente desde una economía capitalista que extiende, prácticamente sin trabas, la dinámica de la mercantilización, sometiendo todo a la lógica del mercado, regida por la pretensión de obtener el máximo beneficio, por tanto al menor coste, en el más breve plazo de tiempo. La expansividad irrestricta de un mercado omnívoro que aplica a todos los bienes la medida monetaria de lo que sólo se estima en su valor de cambio reduce todo a mercancía: bien sujeto a precio para su venta y compra en el mercado. El mercado capitalista lleva a su máxima potencia el *fetichismo de la mercancía*, en virtud del cual ésta se sacraliza en la misma proporción en que se desacraliza todo lo demás, incluido el hombre que la produce —cuya dignidad, que debiera mantenerse *siempre* como valor sin precio, queda a expensas de la tasación de su actividad como trabajo, máxime cuando no cuenta con ningún patrimonio que pueda hacer valer como capital—. Y tal mercado, cuando al fetichismo de la mercancía se añade el *fetichismo de la tecnología*, multiplica su alcance mercantilizador de la mano de los bienes tecnológicos que incrementan el peso económico y la fuerza productiva del capital y de la mayor acumulación del mismo que se sigue de la producción, distribución y venta de ese nuevo bien transformado en mercancía que es la información. La crítica de la alienación que hoy por hoy encontramos en la *cultura digital*, inscrita en el marco del capitalismo actual, es impotente si no llega hasta sus raíces tecnoeconómicas.

Que la información es algo valioso es algo en lo que todos podemos estar de acuerdo. Igualmente, podemos coincidir también en que, en un contexto de economía de mercado, es razonable que esté sujeta a precio la disponibilidad de cierta información —no la que pueda ser considerada "bien social"—, dada su condición de bien escaso, difícil de obtener, que requiere inversión en tecnología y otros medios para conseguirla, almacenarla y distribuirla... Y no sólo eso: también hay que afrontar como cuestión de hecho —lo cual no significa que se apruebe en todo caso— que en la dinámica económica

actual se haya convertido la información en fuente primordial de valor añadido, con lo que su relevancia económica desplaza a otros factores como generadores de plusvalía. Pero lo que es inaceptable —no cabe duda de que al hablar así lo hacemos desde un determinado punto de vista moral, como ocurre en todo planteamiento crítico respecto a la realidad social que va más allá del cuestionamiento de sus desajustes funcionales— es que no tenga límites la mercantilización de la información, y que la "información-valor" acabe siendo totalmente engullida por la "información-mercancía". Es por ahí donde encontramos una situación nueva en la que la mercantilización capitalista invade zonas a las que antes no llegaba:

> En el pasado se ha vendido información, en ocasiones en grandes cantidades, pero siempre han existido núcleos de generación y diseminación de la información que o bien estaban excluidos de su función lucrativa o la ignoraban [...] Ahora, las nuevas técnicas de la comunicación han permitido generar, procesar, reunir, almacenar y diseminar enormes cantidades de información. Considerables inversiones privadas en las instalaciones y servicios para realizar estas tareas han hecho posible y rentable tratar a la información como mercancía vendible. Estas nuevas oportunidades que se ofrecen para sacar beneficios son responsables de los crecientes esfuerzos para socavar y desacreditar la creencia de que la información es un bien social.[12]

Salta a la vista que en este punto de la creciente mercantilización de la información es descollante el papel de Internet, llevándola al extremo, en lo que es proceso que viene de atrás, pero que con la masiva utilización comercial de la *red* —quedan en lugares secundarios los usos militares y científicos que marcaron sus orígenes— resulta impulsado sobremanera. Es constatable además, una vez que la *información-mercancía* deviene más y más un objeto que se compra y vende según leyes del mercado, y que por tanto ha de expandirse desde la oferta para que crezca la demanda y no decaigan los beneficios, que la mercantilización de la información redunda en la mayor banalización de la misma. La sobreabundancia de información, en una *red* a su vez intensamente reconvertida en gran parte en red comercial, deja de verse acompañada entonces por la calidad,

[12] H. Schiller, *El poder informático. Imperios tecnológicos y relaciones de dependencia* [1981], Barcelona, Gustavo Gili, 1983, pp. 67-68.

relevancia y valor cognitivo que serían de desear. Un analista crítico de la talla de Dominique Wolton nos obliga en este punto a confrontarnos con la realidad:

> Es necesario poder distinguir la información-valor, que es factor de libertad individual, de la información-mercancía, que está estandarizada. De igual modo, la cuestión de la calidad de las informaciones a las que se accede debe plantearse sin cesar. No sólo en términos de veracidad, sino también en términos de interés. La mayor parte de las informaciones accesibles en Internet no son de gran interés; debemos ser honestos y reconocerlo.[13]

El mismo Wolton nos advierte que, a la vista de los hechos, no hay que llamar precipitadamente "sociedad de la información" a lo que hoy por hoy no pasa de ser en todo caso "economía de la información";[14] de manera análoga, insiste en romper las conexiones inmediatas que suelen establecerse entre información y conocimiento o entre información y comunicación. Si el conocimiento y la comunicación implican información, no hay que olvidar que ésta es condición necesaria, pero de ninguna manera suficiente para aquéllos.

Para esclarecer la relación y diferencia entre información y conocimiento hay que reparar en primer lugar en que no todas las informaciones son iguales. Siguiendo a Wolton,[15] podemos distinguir, por lo que se refiere a la información disponible en Internet, cuatro tipos de información. La "información-noticia" es el primer tipo, cuyo contenido son hechos o acontecimientos del ámbito de la política, de la economía, de la dinámica social... Los medios de comunicación (prensa, radio, televisión y ahora también Internet) son su cauce normal de difusión, sea para llegar al gran público o a un sector más especializado que se destaca a partir de él. La *información-servicio* constituye un segundo tipo, caracterizado por las transmisión de datos o informaciones prácticas para la vida cotidiana (horarios, ofertas de trabajo, mercado de vivienda, información respecto a servicios de distinta índole, etc.). En el tercer tipo incluimos a la *información-ocio*, hoy en alza, relativa a las ofertas vinculadas con el campo

---

[13] D. Wolton, *Sobrevivir a Internet. Conversaciones con Olivier Jay* [2000], Barcelona, Gedisa, 2000, p. 148.

[14] *Cfr. ibidem*, p. 86.

[15] *Cfr. ibidem*, pp. 63-64.

comercial de las industrias del ocio (viajes, libros, música, aficiones, etc.). El cuarto tipo es el relativo a la "información-conocimiento", cuyo objeto viene dado en bancos de datos, bibliografías, revistas digitalizadas..., a donde suelen acceder sólo los especialistas. Opina Wolton que la "información-noticia" es la menos específica de Internet, que, por el contrario, se decanta hacia una comunicación temática —en los otros tres tipos— en casillas de informaciones especializadas. Probablemente es así, en cuanto medio intensamente temático, aunque no lo sea de modo exclusivo, como la *red* va a convivir con la prensa, la radio y la televisión, a las que ha obligado a reubicarse, reestructurando las relaciones entre ellas.[16]

Lo importante, en cualquier caso, es que a partir de la información hay que construir el conocimiento, empezando por la selección y organización del caudal de información recibido. Previa a esas tareas es la necesaria validación de la información suministrada como información veraz, creíble, de manera que el receptor de la información pueda sentir confianza para utilizarla con garantías suficientes. Ese aval, que en otros casos se percibe como establecido por medio del papel de distintos mediadores (bibliotecarios, archiveros, documentalistas), incluso en la prensa, dados los controles con los que trabajan los periodistas —más fiables en la prensa *seria*—, es el que hay que garantizar de manera razonable también en Internet, para lo cual hará falta avanzar en regulación jurídica de los controles democráticos que son necesarios para que la información que circula por la *red* sea fiable. Desde este punto de vista, Wolton insiste en la necesidad de que "la sociedad se encargue de Internet", sirviéndose del derecho para que el *control público* —que no hay que identificar con "control político"— evite que la avalancha de información desemboque en mera difusión de rumores, en abuso de la publicidad comercial —no podemos esperar que el mercado se autolimite— o en la homogeneización que traten de imponer a través de la *red*, sea la cultura dominante, sean los grupos empresariales más poderosos dentro de ella.[17]

Supuesta la fiabilidad de la información, el camino está más despejado para la construcción del conocimiento. Pero éste requiere como apoyatura mucho más que la selección, ordenación y estructuración del material informativo. Recordemos que ya esas mismas tareas cognitivas se realizan en marcos comunicativos —y no meramente

[16] *Cfr. ibidem,*, p. 66 ss.

[17] *Cfr. ibidem*, pp. 77-81.

interactivos—, desde el seno de una cultura y como herederos que somos de tradiciones diversas. Hay que hacer hincapié en que conocer es más que procesar información y en que entre ésta y el conocimiento se sitúa la comunicación. Por ello hay que ser tan cautos como críticos para caer en la cuenta de que si la "sociedad de la información" no es sin más la "sociedad del conocimiento", aún es menos una "sociedad de la comunicación". La equiparación a la baja de información, conocimiento y comunicación forma parte de la ideología tecnocrática con que hoy se reimpulsa la reestructuración capitalista que propician las llamadas *nuevas tecnologías de la información y la comunicación*. No olvidemos, sin embargo, que ni la tecnología por sí misma conforma la sociedad —por muy lejos que lleguen los avances tecnológicos—, ni la sola información genera conocimiento. Mientras falte verdadera comunicación *humana*, que sólo puede darse en tanto que comunicación dialógica, todo lo demás se da en falso, en formas distorsionantes que, en vez de la mayor *humanización* de nuestra realidad, refuerzan su *deshumanización* —como es el caso en los procesos anteriormente descritos en términos de una nueva "alienación" informativa, añadida a otras formas de alienación en sus efectos cosificantes, y en la que ahora el hombre queda extrañado como internauta perdido en la *red*—. Por ello, Wolton, que recuerda a los internautas que "delante de los ordenadores todavía están los seres humanos",[18] enfatiza que "interactividad" no es sinónimo de "intercomprensión", y pone todo su empeño en combatir la tentación de conducir reductivamente la comunicación hacia el ".com", técnica de mercado, manipulación en definitiva. En nuestra *cultura digital*, con todo su paradójico progreso, hay que reganar la comunicación volviendo a aprender algo tan fundamental como tan básico cual es la *escucha del otro*:

> Es la paradoja del progreso tecnológico: antes, comunicar era técnicamente tan difícil y se necesitaba tanto tiempo para ello que todos hacíamos un esfuerzo para comprendernos. Ahora, es al revés. Conectarse unos con otros es tan fácil que la comunicación se apoya sobre su principal limitación: la voluntad real de comprenderse, la conciencia de que el otro es distinto de mí y que yo debo respetar su alteridad. Escuchar al otro: esto es lo difícil; nos interesa más lo que tenemos que decir que lo que el otro quiere decirnos.[19]

---

[18] *Ibidem*, pp. 91 ss.

[19] *Ibidem*, pp. 20-21.

De la información a la comunicación: hay que escuchar para ver bien

Como podemos comprobar, una de las líneas maestras de las argumentaciones de Dominique Wolton es la diferencia entre esas dos órbitas relacionadas, pero diferentes —que por tanto no hay que identificar—, entre información y comunicación. La *interactividad* que multiplica los cauces y formas de la primera no redunda automáticamente —con frecuencia sucede lo contrario— en un incremento de la segunda. Por ello, "la velocidad de intercambio de imágenes, de sonidos o de datos no basta para permitir por sí misma una mejor comprensión. Pasar de la interacción a la intercomprensión exige mucho más tiempo y esfuerzo".[20] La comunicación, con el consiguiente incremento posible de comprensión, entra en el capítulo de la "experiencia", que puede concebirse incluso opuesta al concepto de "interacción".[21] De ahí, supuesto que la meta entre los humanos no es la mera transmisión de información, sino, lo que es más difícil, la comunicación, "la importancia —subraya Wolton— de los contactos, de la voz, de las miradas, más allá del intercambio de signos. Estemos en guardia —concluye— ante las soledades interactivas".[22]

Lo que plantea Wolton al hilo de las transformaciones culturales inducidas por las *nuevas tecnologías de la información y la comunicación*, acentuando la necesidad de poner efectivamente la primera al servicio de la segunda, es lo que ha venido subrayando buena parte del pensamiento contemporáneo tras el "giro hermenéutico" operado en su seno. Cuando el acento se coloca reductivamente en la información se está permaneciendo aún, sin que haya consciencia de ello y desde un punto de vista histórico-filosófico, bajo el moderno *paradigma de la conciencia* —por más que sea ya en tiempos *postmodernos* en los que dicho paradigma se halla fuertemente cuestionado—, pensando la información a lo sumo como relación de sujetos que interactúan, emitiendo mensajes sobre un medio que comparten y sobre contenidos susceptibles de objetivarse para poder ser adecuadamente procesados en los soportes informáticos disponibles. La cuestión es que el intercambio de mensajes informativos entre emisores y receptores en un medio común todavía no hace de ellos

---

[20] *Ibidem*, p. 56.

[21] *Cfr. ibidem*, p. 127.

[22] *Cfr. ibidem*, p. 147.

genuinos interlocutores. Para eso hace falta que se traten como co-sujetos de una relación dialógica, que es lo que pone en primer plano el *paradigma del lenguaje* de la filosofía contemporánea, subrayando la comunicación lingüística como medio en el que nos movemos para el ejercicio de nuestras diferentes formas de racionalidad.[23]

La relación dialógica, que tampoco hay que ver circunscrita a las situaciones cara-a-cara, es el marco intersubjetivo en que se hace posible la comunicación como tal, más allá del intercambio de informaciones. La relación dialógica, si está claro que supone la capacidad de decir la propia palabra y hacerlo efectivamente, implica además la puesta en ejercicio del *arte de escuchar*. Sin él, la comprensión entre unos y otros, apoyada sobre la previa comprensión semántica que entraña el uso del lenguaje como hablantes competentes, no se abre paso. Con toda razón escribe el padre de la hermenéutica contemporánea, Hans-Georg Gadamer, que "el arte de comprender consiste seguramente y ante todo en el arte de escuchar".[24] Y eso es lo que de ninguna manera pueden practicar los ordenadores, ni tampoco sus usuarios si sólo se limitan al intercambio de información.

El filósofo Gadamer, realzando la escucha en nuestra relación con el otro en lo que es su mostración de lo que ha de ser nuestra relación hermenéutica (de interpretación para la comprensión) con la alteridad de un texto, de la tradición, de una obra cargada de sentido por la subjetividad humana..., pone de relieve lo que significa la *experiencia* relacional intersubjetiva del decir y el escuchar. En su obra capital *Verdad y método* se expresa así:

> Este conocimiento y reconocimiento es el que constituye [...] la más elevada manera de experiencia hermenéutica [...] También ella tiene un auténtico correlato en la experiencia del tú. En el comportamiento de los hombres entre sí lo que importa es [...] experimentar al tú realmente como un tú, esto es, no pasar por alto su pretensión y dejarse hablar por él. Para esto es necesario estar abierto. Sin embargo, en último extremo esta apertura sólo se da para aquél por quien uno quiere dejarse hablar, o mejor dicho el que se hace decir algo está fundamentalmente abierto. Si no existe esta mutua apertura tampoco hay verdadero vínculo humano. Pertenecerse unos a otros quiere decir siempre al mismo tiempo oírse unos a otros. Cuando dos

---

[23] *Cfr.* J. Habermas, *Pensamiento postmetafísico* [1988], Madrid, Taurus, 1990, especialmente pp. 175 y ss.

[24] H.-G. Gadamer, *El giro hermenéutico* [1995], Madrid, Cátedra, 1998, pp. 227.

> se comprenden, esto no quiere decir que el uno *comprenda* al otro, esto es, que lo abarque. E igualmente *escuchar al otro* no significa simplemente realizar a ciegas lo que quiera el otro. Al que es así se le llama sumiso. La apertura hacia el otro implica, pues, el reconocimiento de que debo estar dispuesto a dejar valer en mí algo contra mí, aunque no haya ningún otro que lo vaya a hacer valer contra mí.[25]

Escuchar al otro, sabiendo que es "darle al otro validez frente a uno mismo",[26] es la prueba de la *buena voluntad* de la razón dialógica. La *buena voluntad*, planteada en términos comunicativos que dejan atrás el solipsismo de la conciencia del yo aislado, ya no se conforma con "ponerse en el lugar del otro", sino que se obliga a "hacerle al otro un lugar, su lugar". Reconociendo al otro como interlocutor válido en nuestra acción comunicativa —lo cual es para la teoría discursiva de la racionalidad y la ética dialógica que va con ella, el punto de arranque de nuestro proceder fundamentador de normas, dado ese carácter normativo básico ya implícito en el reconocimiento recíproco como hablantes— ya nos hemos puesto en marcha para ser consecuentes con —como dice el filósofo francés Emmanuel Lévinas— "la esencia ética del lenguaje".

Deteniéndonos brevemente en el pensamiento de Lévinas, es de destacar su concepción de la relación comunicativa —relación en la que se enmarca el campo de la transmisión de informaciones con pretensiones de objetividad— como *decir* al otro que es antecedido por la *escucha* de su palabra, la cual me llega desde ese otro que se me presenta como "rostro" que es *expresión*, cuya manifestación epifánica me convoca a recibirle. La escucha de quien es interlocutor conlleva respecto a aquél "el reconocimiento de su privilegio de otro".[27] El saber, y tanto más cuanto es crítico, implica "recibir al otro",[28] y "si la filosofía consiste en saber de un modo crítico, es decir, en buscar un fundamento a su libertad, en justificarla, comienza con la conciencia moral en la que lo Otro se presenta como el Otro".[29] En consonancia con ello, Lévinas, insertando la transmi-

---

[25] H.-G. Gadamer, *Verdad y método* [1960], Salamanca, Sígueme, 1988, pp. 437-438.

[26] H.-G. Gadamer, *El giro hermenéutico*, p. 22.

[27] E. Lévinas, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad* [1961], Salamanca, Sígueme, 1995, p. 95.

[28] *Ibidem*, p. 108.

[29] *Ibidem*, p. 109.

sión informativa en la comunicación dialógica, afirma que "la palabra que ya apunta en el rostro que me mira, introduce la franqueza primera de la revelación", de manera que "con relación a ella, el mundo se orienta, es decir adquiere una significación".[30] Y abundando en ello, el autor de *Totalidad e infinito* continúa:

> La objetivación misma de la verdad remite al lenguaje. Lo infinito en el que toda definición se recorta, no se define, no se ofrece a la mirada, pero se señala [...]; no sólo se señala, sino que habla, es rostro [...] La presencia del otro rompe el encantamiento anárquico de los hechos: el mundo llega a ser objeto. Ser objeto, ser tema, es ser aquel del cual puedo hablar con alguien que ha atravesado el plano del fenómeno y me ha asociado a él. Asociación cuya estructura [...] sólo puede ser moral, de suerte que la verdad se funda en mi relación con Otro o la justicia. Poner la palabra en el origen de la verdad es abandonar el desvelamiento que supone la soledad de la visión [...] La tematización como obra del lenguaje [...] no es una misteriosa información, sino la llamada dirigida a mi atención [...] Pero la atención eminentemente soberana en mí, es lo que *esencialmente* responde a una llamada. La atención es atención a algo, porque es atención a alguien.[31]

Prestar atención al que me habla, el radicalmente moral *arte de la escucha*, se verifica que "en *el recibimiento del rostro la voluntad se abre a la razón*".[32] La razón así abierta, insiste Lévinas, se ubica en una dimensión distinta de la de la objetividad que instaura una relación con el mundo establecida desde la visión. Y "la visión, como ha dicho Platón, supone, además del ojo y de la cosa, la luz. El ojo no ve la luz sino al objeto en la luz. La visión es, pues, una relación con un 'algo' que se establece en el seno de una relación con lo que no es 'algo'".[33] La relación, obviamente, es con *alguien*, cuya alteridad radical aporta "una luz para ver la luz" y que, por tanto, ya "no brilla en la forma de las cosas". El conocimiento objetivante se hace posible gracias a ella, a la trascendencia del Otro que, desde la inmanencia, sobrepasándola éticamente, es revelación de lo Infinito, no subsumible en ninguna totalidad: "Es rostro; su revelación es la palabra. Sólo la relación con otro intro-

[30] *Ibidem*, p. 120.
[31] *Ibidem*, p. 122.
[32] *Ibidem*, p. 232.
[33] *Ibidem*, p. 203.

duce una dimensión de la trascendencia y nos conduce hacia una relación totalmente diferente de la experiencia en el sentido sensible del término, relativo y egoísta".[34]

Se trata de otra experiencia, la experiencia lingüísticamente relacional, irreductible a experimento, porque es la experiencia radical de la *humanidad* compartida. En la relación comunicativa tiene lugar, habiéndose precedido por el *escuchar*, todo *decir* generador de lo *dicho* en que se tematiza nuestro saber acerca de la realidad.[35] Ocurre, sin embargo, y con especial intensidad en nuestra cultura, reforzado por la línea de pensamiento que viene desde los griegos hasta Heidegger, que lo sistematizado como *dicho* se estructura desde la perspectiva de la visión y no desde la sensibilidad de la escucha que anima el *decir.* Es lo resultante de un milenario privilegio concedido el ojo frente al oído, que si bien ha prestado sus más brillantes servicios para nuestros mapas de la realidad en nuestras elaboraciones ontológicas, para el desarrollo del conocimiento objetivo de la ciencia y para el distanciamiento que requiere la mirada crítica, ha bloqueado, sin embargo, la capacidad de escucha. Con tal bloqueo tiene que ver la caída en la indiferencia moral y la incontenible pérdida de un amplio caudal de *sentido* por las fisuras de un entramado cultural muy potente en los medios, pero cada vez más desorientado en cuanto a los fines. Tal es la situación de nuestra realidad cultural contemporánea, que no hace falta exagerar descriptivamente con un lenguaje retóricamente tensado, porque es más que evidente el predominio del ver sobre el escuchar en una cultura donde la imagen es predominante, como del monólogo sobre el diálogo en unas relaciones con mucho de interactivas —continua sucesión de monólogos—, pero con poco de comunicativas.

No podemos ni debemos dejar de *ver* la realidad, pero *hay que escuchar para ver mejor*, pues de lo contrario uno ve sólo lo que quiere ver, con lo que proliferan los candidatos a ser *el peor ciego...* La palabra del otro, en cambio, no es soslayable, salvo que medie la violencia, y aun así hay silencios clamorosos. *Escuchar para ver mejor* supone cambios profundos. En el fondo se trata de salir de la posición encastillada del sujeto soberano que todo lo mira desde lo alto, para ubicarse en la posición sin privilegios del sujeto hospitalario

[34] *Ibidem*, p. 207.

[35] A la relación entre el *decir* y lo *dicho* dedica Lévinas páginas muy sugerentes de su obra *De otro modo que ser, o más allá de la esencia* [1974], Salamanca, Sígueme, 1995 (*cfr*. pp. 48-50, 86 y ss., 97 y ss., y 231-242).

que acoge, empezando por el recibimiento respecto al otro que le interpela. Dicho en términos de Ricoeur, y teniendo en cuenta que ahora no se trata de absolutizar la escucha anulando la mirada y sus potenciales críticos, habría que insistir en la necesaria articulación de *visión* y *escucha* —otra forma de hablar de *explicación* y *comprensión*— como reedición de su propuesta en cuanto a la mediación de *voluntad de sospecha* y *voluntad de escucha*.[36] Por lo demás, hay que cubrir un amplio campo que va desde la capacitación lectora hasta la reformulación del hipertexto como apoyatura informática para un pensamiento complejo personalizado, para propiciar un avance generalizado desde la información hacia el conocimiento. Como también hay que enmarcar éste, en sus diversas formas, en relaciones dialógicas en cuyo seno la comunicación entre individuos y colectividades sea efectiva. Pero todo ello, aun presentándose como difícil, supone ir más hondo, si cabe, para reconfigurar, tras lo que ha traído consigo la *revolución informacional* o revolución cognitiva —prescindiendo de los matices de ambas expresiones—, lo que es necesario saber moral, que bien podemos denominar *sabiduría*, cuyo hilo conductor no puede ser otro que el proporcionado por el *sentido* descubierto en la experiencia compartida de ser *humanos*, reconociéndonos y tratándonos como tales.[37]

---

[36] *Cfr.* Ricoeur, *Freud: Una interpretación de la cultura* [1965], México, Siglo XXI, 1970, pp. 22 y ss.

[37] La distinción entre "sabiduría" (*sapientia*) y "ciencia" (*scientia*) —lo que hemos llamado *saber*— es una diferenciación pertinente rescatada desde muy diversos enfoques. Uno de ellos, especialmente atento a la aplicación de la misma a la problemática educativa, es el que encontramos en Ll. Duch, *La educación y la crisis de la modernidad*, Barcelona, Paidós, 1997, pp. 54 y ss. Para un tratamiento más amplio de lo aquí apuntado nos remitimos a J.A. Pérez Tapias, *Internautas y náufragos. La búsqueda del sentido en la cultura digital*, Madrid, Trotta (en prensa).

UN ACERCAMIENTO AL CONCEPTO DE EDUCACIÓN INTEGRAL-INTERCULTURAL (A PARTIR DE LA REPRODUCCIÓN CULTURAL)

María del Rayo Ramírez Fierro*

El objetivo de este texto es reflexionar brevemente sobre conceptos que, a nuestro juicio, son importantes para concebir una educación integral-intercultural. Partiremos de la relación entre educación y cultura para ubicar la educación en el seno de la reproducción cultural, con el fin de acercarnos posteriormente al concepto de educación integral-intercultural, y de los retos que esta propuesta abre en el marco del mundo contemporáneo.

Educación y reproducción cultural

Partiremos, como base de esta reflexión, de la diferencia entre instrucción y educación. La educación es mucho más que el proceso de transmisión de conocimientos y de técnicas acumuladas por medio de la historia humana (instrucción). Por más está decir que este proceso se da siempre en contextos culturales concretos y que en él intervienen actores diversos (alumnos, maestros, padres de familia, directivos, barrios, regiones, instituciones privadas y públicas, etc.). Esta diferencia básica entre instrucción y educación nos permite distinguir también a las escuelas en tradicionales o alternativas, según orienten su práctica educativa hacia la instrucción o mera transmisión de conocimientos, o hacia un horizonte más amplio cuyo fin sea contribuir a la formación de la persona y la tenga como centro y eje del proceso educativo. Además de lo anterior, en esta reflexión, entenderemos a la escuela como el lugar donde se

* Escuela de Filosofía, Universidad Intercontinental.

imparte una educación formal en tanto define objetivos, se propone fines, se plantea estrategias en la tarea que traza orgánicamente en un plan curricular.

Tomando como base las tesis básicas expuestas, el proceso educativo implica la formación permanente, inconsciente o consciente, de las personas que intervienen en él. Sería un error considerar en este proceso educativo, desde el punto de vista de la formación permanente de las personas, al educador como persona formada y al educando como persona no-formada, que debe ser in-formada. La metáfora de la in-formación o educación bancaria, como la definió Paulo Freire, está lejos de explicarnos la compleja red de relaciones e interacciones que constituyen al proceso educativo.[1] Partimos de la hipótesis de que en la educación, cuyo proyecto rebase la idea de la mera instrucción, todos los actores o agentes de cualquier edad, género, etnia y creencias religiosas, intervienen activa y creativamente en el proceso educativo, por lo cual se nutren mutuamente sin que esta alimentación sea en sentido recíproco. Me explico: la formación del educador no corresponde idénticamente a la formación del educando; la edad, el género, las necesidades afectivas, la inserción en el mundo, el manejo de habilidades y de técnicas son variables específicas que se resuelven en relación con los otros agentes educativos y rebasan el contexto escolar, tocando ámbitos tan diversos en su conformación como el familiar, el regional y hasta el nacional. Así pues, no podemos sostener que en la escuela tradicional, y menos en la que se conciba como alternativa, el educando "entre" en contacto con el proceso educativo como una cera en blanco a la que hay que llenar de significados (técnicos, artísticos, científicos, efectivos, etc.) y que tras su proceso educativo "salga" hecho persona, o que el educador al integrarse al proceso educativo, "entre" como persona terminada; más bien recreando la pregunta de María Montessori respecto a "¿Cuándo empieza el hombre a ser hombre? [diremos que] la personalidad humana es ciertamente una sola",[2] abierta, opaca e irreductible que durante toda la vida se recrea, proyecta y acrecenta como tal.

---

[1] Paulo Freire, *La educación como práctica de la libertad*, México, Siglo XXI, 1969 y *La pedagogía del oprimido,* México Siglo XXI, 1970, entre las obras más importantes.

[2] *Apud* Alicia Briseño Mendoza, "La educación personalizada dentro del preescolar y la primaria del CIE Sur. Fundamentos teóricos", Ponencia presentada en el Primer Congreso CIE Sur AC, abril de 1997 (inédito).

Añadiremos a esto otra consideración respecto a los fines de la educación; uno de ellos puede ser apoyar a la formación de las personas, especialmente en las escuelas que se proponen como tarea mucho más que la transmisión de información especializada. La educación formal con fines formativos pretendería, pues, coadyuvar a los procesos de personificación o apersonamiento.[3] Sin embargo, esta tarea supone considerar a los fines como actuantes, vivos, en el proceso educativo y no sólo como su resultado. En este mismo sentido, el fin de *educar para la vida* no debe considerarse como resultado, sino como un ideal (fin, deber-ser) actuante en todas las prácticas educativas que debe recrearse cotidianamente en la vida de la escuela.

La formación (*Bildung*)[4] de la persona, que arriba hemos denominado como personificación o apersonamiento, además de recordarnos el sentido de la expresión usada por Hegel en el parágrafo 3 del "Prólogo" a *La fenomenología del espíritu* en el cual explica que cada individuo recorre las figuras allanadas por el espíritu absoluto para colocarse a la altura de los tiempos, de *su* tiempo,[5] que en el filósofo alemán ya se lee en sentido histórico dialéctico aunque des-

---

[3] Los términos *personificación* y *apersonamiento* son retomados, el primero, de la filosofía de Jean-Paul Sartre, especialmente su libro *El idiota de la familia, Gustavo Flaubert de 1821 a 1857*, vol. 2, 2a. parte, Argentina, Tiempo Contemporáneo; que ve en este proceso la manera en que cada individuo hace suya la historia, su situación y su proyecto de vida. El segundo deriva de la visión educativa náhuatl donde el maestro o *Tlamatinime* [*sic*] es quien refleja el rostro del educando para que se haga su propio rostro y su propio corazón. *Cfr*. Miguel León Portilla, *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*, pp. 189-192. Vale la pena recordar el carácter dinámico, abierto y único de la formación integral en el pensamiento náhuatl, de la persona que se va haciendo un rostro definido y un corazón fuerte. "El maestro es una mirada viviente que, a través del rostro, apunta a la fisonomía interna del hombre, en vez de ser cerrada y estrecha, deja abierto el camino a la educación concebida como formación del rostro [identidad] de los seres humanos y como humanización de su querer", p. 192. Para una investigación ulterior habría que profundizar desde la perspectiva de Sartre el papel de la mirada en los procesos educativos, especialmente la mirada de los maestros a los educandos y distinguir la mirada que objetiva a los alumnos de aquella que los reconoce como otros distintos, pero semejantes.

[4] En la educacion náhuatl hay un término que permitiría explicar esta misma idea, pero en un sentido más plástico, donde interviene la formación del carácter y la autodefinición personal de cada educando, a saber "in ixtli, in yóllotl" (*el darse rostro y corazón). Cfr.* nota anterior.

[5] G. W. F. Hegel. *La fenomenología del espíritu*, 4a. reimp., México, Fondo de Cultura Económica, 1981, pp. 21-25.

de una perspectiva idealista; nos indica la compleja tarea que cada individuo y su comunidad tienen que enfrentar para constituirse en tales. De ahí que los procesos de formación del individuo (ontogénesis) y de desarrollo de las culturas (filogénesis) estén implícitas en el proceso educativo. Por ello, se puede afirmar que mediante la educación asistimos a una especie de segundo nacimiento en el que cada ser humano se culturiza al tiempo que se personaliza e historiza.[6]

Desde una perspectiva antropológica y cultural, la educación formal efectuada en espacios acotados o delimitados por un sentido social explícito, como es el caso de las escuelas, centros o instituciones educativas, forma parte del proceso de la reproducción cultural por medio de espacios y tiempos producidos y reproducidos, con fines, jerarquías, roles y dosificación de conocimientos, entre otros. Es uno de los medios por los cuales las culturas, particulares y concretas, se perpetúan y se recrean incesantemente mediante prácticas concretas, desde y por medio de las cuales cada ser humano, cada "recién llegado", diría Hannah Arendt, se incorpora al mundo humano.[7]

En este sentido, en la educación formal vista como parte de la reproducción cultural entran en juego los tres factores enunciados por Mariana Portal y Carlos Aguado en su trabajo titulado *Identidad, ideología y ritual. Un análisis antropológico en los campos de la educación y la salud*:

> Tres son los conceptos que desde la antropología resultan útiles, para abordar la cuestión de la reproducción cultural: cu
> ra, identidad e ideología. Consideramos que los tres concep
> deben explicarse de manera interrelacionada, de tal forma q

[6] Es interesante la propuesta de Sartre respecto a la complejidad de estos proce
que cada individuo realiza a lo largo de su vida. *Cfr.* Jean-Paul Sartre, "
personalización", en *op. cit.*, p. 17. Para Sartre "La personalización no es en el ind
duo nada más que la superación y la conservación (asunción y negación íntimas) d
tro de un proyecto totalizador de lo que el mundo hizo —y sigue haciendo de él".
tesis del "segundo nacimiento" está relacionada con las propias prácticas educati
que marcan socialmente las etapas que cada comunidad marca como necesarias por
que cada uno de sus nuevos miembros tiene que pasar para ser un sujeto reconoc
como adulto, productivo, etcétera. Estas prácticas se asocian por su estructura y
sentido a los ritos de pasaje estudiados entre otros por Mircea Eliade en *Lo sagrad
lo profano*, Colombia, Quinto Centenario, 1992, pp. 155-161.

[7] *Vid.* Hannah Arendt, *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1993, *passi*

> la comprensión de uno determine necesariamente a los otros dos. En esta perspectiva, toda definición de cultura tiene implícita una concepción de identidad y de ideología. Más aún, la concepción que se tenga sobre la ideología va a determinar los alcances y límites del concepto de identidad que se utilice en la investigación antropológica.[8]

Es preciso exponer lo que estos autores entienden por cada uno de los términos con los que explican los mecanismos de la reproducción cultural. En primer lugar, el concepto de ideología se aleja de la tradicional definición negativa del término asociado a la falsa conciencia, que reduce las representaciones ideológicas a engaños o encubrimientos de la verdadera "realidad". Más bien, en un sentido amplio y positivo, que de ninguna manera renuncia a lo que de hegemónico puede tener un conjunto de representaciones ligadas a los grupos sociales en el poder, sino que, incluso, pretende explicarlo, la ideología es definida como el "conjunto de representaciones y prácticas que son el resultado de la relación entre la realidad social y su representación ideal, que contribuye a la reelaboración simbólica de las estructuras materiales, y permite comprender, reproducir y/o transformar el sistema social renovando y reestructurando el sentido".[9] La ideología así concebida permite comprenderla en su identidad y materialidad, en todos los ámbitos de la vida social; permite explicar no sólo lo que es propio de la vida material y simbólica de un grupo cultural hegemónico, sino los intersticios a través de los cuales esa hegemonía se mantiene viva y convive con otras formas de reelaboración simbólica en grupos o clases sociales no hegemónicas. De esta manera se puede explicar que todas las prácticas sociales —lo que los hombres hacen individual y socialmente— están definidas por *cómo* las realizan. Algunos de los rasgos de la ideología son la parcialidad de los sujetos, que expresan y reelaboran simbólicamente el sentido desde su lugar en la estructura social, que "se estructura a partir de evidencias y lo más importante es que sitúa a dichas evidencias como construcción histórica dentro de las instituciones".[10] Es importante señalar que este con-

[8] Carlos Aguado y Mariana Portal, *Identidad, ideología y ritual. Un análisis antropológico en los campos de la educación y la salud*, México, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, 1992, p. 41.

[9] *Ibidem*, p. 31.

[10] *Ibidem*, pp. 31-32.

cepto de ideología permite enunciar que todos los miembros de una grupo social son agentes ideológicos, o que la ideología cruza por todas las prácticas sociales materializándose en las prácticas específicas de cada grupo social, sea hegemónico o no y, además, permite explicar los procesos sociales concretos en un marco más amplio, el de la reproducción cultural, en lugar de pretender explicarlo a partir de la confrontación directa y maniquea de una clase social frente a otra. Por esta parcialidad que recorre todo el tejido social y las relaciones generadas en él, es que podemos afirmar que no hay un solo lugar "natural" que se escape a la determinación ideológica o que no hay lugares "neutros" o ajenos a una elaboración o reelaboración ideológica.

El concepto de cultura, en esta reflexión, parte de la perspectiva de Clifford Geertz para quien "el hombre es un animal inserto en una trama de significaciones que él mismo ha tejido, y [...] la cultura es esa urdimbre que él mismo ha tejido".[11] Así pues, podemos afirmar que no hay un ser humano natural, sino que siempre, por definición, es un ente cultural, significativo; o en la enunciación de Ernst Cassirer, un animal simbólico. Sin embargo, para explicar los procesos culturales concretos, es necesario reconocer que existen diversas mediaciones que constituyen el tejido simbólico de un grupo y en los análisis concretos se descubre que no hay *un* tejido simbólico que explica a toda una cultura o a todos sus grupos sociales. Más bien, lo que salta a la vista es que en experiencias, las concretas cruzan diversos niveles de ordenación simbólica (nacional, regional, étnica), indispensables para descubrir esa red significativa particular que envuelve y explica a los individuos o a los grupos concretos. En conclusión, por cultura se entiende el complejo de redes significativas que cada grupo o sociedad objetiva de diversas maneras, privilegiadamente en las instituciones (Estado, familia, escuela, etc.), y que cruza por todos los rincones de una comunidad humana y de cada uno de sus miembros, construyendo el *sentido* de su ser y estar en el mundo.

Finalmente, el concepto de identidad alude a varias experiencias de un mismo proceso: "La relativa a la conservación o reproducción (que garantiza la permanencia [del grupo]); la referente a la diferenciación [de un grupo respecto de otros] y la que podemos señalar como identificación".[12] Por estos tres rasgos se puede afirmar que

[11] *Ibidem,* p. 42.
[12] *Ibidem,* p. 45.

cada grupo social tiene la capacidad de producir y reproducir el entramado simbólico y social mediante sus prácticas específicas, razón por la cual debemos hablar más bien en términos de identidades, ideologías y culturas en sentido concreto y plural.

Como ya se había enunciado anteriormente, en la reproducción cultural entran en juego estos tres factores: ideología, identidad y cultura, y es posible "en función del uso, la organización y el control que se ejerce sobre el tiempo y el espacio social[es]".[13] La forma que cada grupo social tiene de vivir y organizar el tiempo y el espacio, es como se define y realiza, muestra cómo es y quiere ser; muchas de las veces se enfrenta a la manera en que los grupos hegemónicos intentan organizar, usar y controlar el espacio y el tiempo sociales.

Como ya dijimos más arriba, la educación formal y los espacios delimitados socialmente para llevarla a efecto —escuelas, centros, liceos—, forman parte de esta reproducción cultural amplia y constituyen sus propias pautas de producción y reproducción del sentido, según el grupo o los grupos sociales, las ideologías, las culturas y las identidades que los constituyen. Desde este punto de vista tendremos que concebir la educación y la escuela como el espacio que acota socialmente, enseñar y aprender, como sobredeterminados por múltiples niveles de significación: étnico, regional, ideológico, religioso, nacional, etcétera.

Es en el tejido de todos estos factores que cada individuo se educa, se forma, en un doble movimiento: introyectando la ideología, la identidad y la cultura de su grupo; al mismo tiempo, asumiéndola y recreándola en la reproducción misma. En el centro de este complejo proceso, la cultura incorpora a los individuos y ellos incorporan la cultura. Obviamente este proceso no es mecánico, en él interviene la creatividad del grupo para identificarse o diferenciarse de otros, para resignificar y vivir esos significados de una manera específica, para recrearlos o para innovarlos lentamente.

Si este proceso de la reproducción cultural en el espacio escolar, más o menos homogéneo, es compleja, por ejemplo, en una comunidad que comparte un estatus económico, una lengua y que pertenece a una misma región, creemos que en el caso de los espacios escolares que integran a personas con cargas culturales, identitarias, ideológicas e incluso con lenguas diferentes, el proceso de la educación y la reproducción de la cultura implícito en ella es mucho más com-

[13] *Ibidem*, pp. 67-68.

plejo, propiciando con ello una identidad escolar más sobredeterminada.

Es un hecho que en las sociedades contemporáneas los movimientos migratorios son cada vez más frecuentes por diversas causas: deterioro del medio, agotamiento de los recursos naturales, desastres ecológicos, guerras civiles, invasiones militares, pobreza, falta de empleos, hegemonía de un sistema económico que privilegia a la ciudad, al capital financiero, la concentración de la producción en grandes empresas, la técnica, la fragmentación de las personas y las culturas, así como por los conflictos inter-étnicos de raíces políticas o religiosas, etcétera. Frente a todo esto, la experiencia educativa exige plantearse el proceso educativo redimensionándolo; en primer lugar, al reconocer y admitir que la diversidad étnica, ideológica, religiosa, y a veces hasta lingüística, incide en los procesos educativos; en segundo lugar, señalando que por más variables que se incluyan en cada institución educativa, en el proceso propiamente educativo (enseñanza-aprendizaje) entra en juego la formación de todos los agentes educativos, tanto desde el punto de vista individual, personal, como colectivo, al tiempo que se da la recreación de las identidades culturales.

En los centros educativos donde la interculturalidad quiera ser una realidad visible, no escondida tras los velos de la rutina homogeneizadora y hegemónica, hay preguntas que deben ser planeadas y resueltas; por ejemplo: ¿puede evitarse una perspectiva hegemónica cultural, ideológica e identitaria, que subyugue a las otras culturas, identidades e ideologías?, ¿cómo construir una identidad que dé cabida, respete y se nutra de todas las identidades personales y grupales que la conforman?, ¿cómo traducir este ideal en la organización, función y control de los espacios y tiempos escolares de modo que en la reproducción cultural entre en juego la interculturalidad?, ¿cómo hacer para que en la práctica educativa los contenidos y las habilidades o destrezas pretendidas estén ligados al ideal de la interculturalidad, entendida como la convivencia entre varias culturas y sus intersecciones?, ¿cómo materializar el fin de la personalización en una experiencia intercultural?, además, ¿cómo podemos concebir, en estas condiciones, la educación integral?

Educación integral-intercultural

Siguiendo la línea interpretativa asumida en esta reflexión, debemos afirmar que en la reproducción cultural entra en juego el ser

humano en su integridad, los ámbitos biológico —de supervivencia—, afectivo, normativo, social, volitivo, cognoscitivo, se cruzan y se forman mediante las prácticas concretas, donde además el presente, el pasado y el futuro confluyen y se recrean. Así pues, entendida la cultura de este modo, hay que recordar que el complejo de redes significativas no es un todo homogéneo, es dinámico y su dinamicidad deriva del carácter heterogéneo de los significados presentes, los que se recrean mediante la memoria (pasado), y también mediante los significados que apuntan al futuro y a la transformación del presente inmediato. Este punto es de crucial importancia para considerar que hay significados hegemónicos que se imponen o tratan de imponerse por medio del uso, control y hasta manipulación de los espacios y tiempos sociales, y que cada comunidad, mediante un juego de identificación y diferenciación, construye su propia identidad. Esto toca a la vida de la escuela como espacio socialmente significativo donde se aprende y se enseña. Obviamente que esos significados que se quieren hegemónicos no transitan como pequeñas dosis de información por los pasillos de las escuelas, sino que siempre hay detrás de ellos lo que Arturo Andrés Roig llama un *a priori antropológico* que es a la vez *histórico*.[14] Es decir, si hablamos de significados hegemónicos o contrahegemónicos, tendremos que hablar necesariamente de los sujetos sociales que se afirman con esos significados. Tal es el caso de favorecer, desde el punto de vista de la política nacional educativa, la enseñanza del español que afirma la cultura mestiza y a los grupos mestizos, preferentemente urbanos, frente a otros grupos o culturas que han logrado reproducir sus culturas e identidades de otra manera a la occidental, e incluso que se han nutrido de ella con otras lenguas y otras cosmovisiones.

Si favorecemos en la práctica educativa, que pretende ser intercultural, la enseñanza por medio de la instrumentalización del español, deberemos ser conscientes de la hegemonía cultural que esta decisión incluye, especialmente porque sabemos ahora el papel del lenguaje en la conformación del mundo. Uno de los retos para una educación consciente de todos estos factores que pretenda vincular en sus prácticas escolares la interculturalidad y la integralidad, es romper con el carácter hegemónico casi inconsciente de la lengua que se privilegia (en este caso del español) e incluir otras lenguas y aprender de ellas. En este sentido, el estudio de las lenguas

[14] *Cfr.* Arturo Andrés Roig, *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, México, Fondo de Cultura Económica, 1981.

amerindias se convierte en una condición de la experiencia de la interculturalidad, donde con una disposición a aprender de los otros se pueda acceder al sentido del mundo de otras culturas para ampliar el nuestro. En este caso solamente queremos citar el trabajo del investigador Carlos Lenkersdorf quien al estudiar por casi tres décadas la lengua y cultura tojolabales, descubre los significados profundos éticos, políticos, religiosos, estéticos y educativos de esta cultura, que pese a la cultura hegemónica se ha reproducido, y de la cual la cultura hegemónica tiene mucho que aprender, por ejemplo, de las nociones y construcciones sociales del "nosotros" y la "justicia incorporativa" que plantean los tojolabales, por mencionar sólo dos términos que el autor ha trabajado ampliamente.[15]

Siguiendo con esta interpretación del fenómeno educativo como parte de la reproducción cultural, en la que todos los miembros de la comunidad intervienen para personificarse, socializarse e historizarse, y en el que la escuela se convierte en uno de los espacios que permite esta reproducción, avanzaremos hacia el concepto de educación integral-intercultural. Para los autores que nos sirven de referencia en esta reflexión, hay prácticas sociales cargadas con especiales significados a las cuales llaman *rituales*, en una acepción más amplia que la religiosa. A partir del reconocimiento de que los seres humanos, hombres y mujeres, niños, jóvenes, adultos y ancianos, estén donde estén cualifican u otorgan significados a todo lo que hacen, fundando con ello *su* mundo al darle sentido, se puede sostener que: "Toda práctica humana tiene la cualidad de significar, de ser simbólica. Pero que hay prácticas que por su ordenamiento y su repetición sistemática se constituyen en ámbitos privilegiados de la recreación de significados culturales"[16] o rituales mediante los cuales "la significación social es adquirida en la medida en que las prácticas colectivas se estructuran en tiempos y espacios socialmente establecidos y reconocidos".[17] Los rituales así contribuyen a la conformación de las personas, las identidades y las ideologías. Pero, además, por tener este sentido constitutivo y constituyente abarca la totalidad de los seres humanos.

---

[15] Carlos Lenkersdorf, *Filosofar en clave tojolabal*, México, Miguel Ángel Porrúa, 2002.

[16] Carlos Aguado y Mariana Portal, *op. cit.*, p. 72.

[17] *Ibidem*, p. 73.

> El ritual tiene, entonces, la cualidad de sintetizar en una sola práctica lo colectivo y lo individual, lo somático y lo normativo, lo biológico y lo social. Todo ello organizado como un sistema de comunicación —verbal o no— que almacena y transmite significados ordenados en códigos que interpelan, consciente e inconscientemente a los individuos que en él participan.[18]

A partir de esta tesis, diremos que todos los agentes o sujetos que participan en el proceso educativo intervienen en él como totalidades, esto es, íntegramente, y que la reproducción cultural toca todos los ámbitos de cada participante. No hay real separación entre los órdenes mencionados arriba. La confluencia entre la identidad individual y colectiva, entre lo que el cuerpo siente y las normas (deber-ser), la forma de vivir la vida y los significados para vivirla, permiten construir la urdimbre que explica al proceso de personalización, socialización e historización. Esto es, conllevan la explicación de la manera concreta en que se realiza la reproducción cultural.

Esto supone un concepto de ser humano, más que como esencia o naturaleza fijas e inmutables, como *condición* (humana) que se aprende y se conserva mediante múltiples prácticas sociales a las que cada recién llegado se somete recreándolas. Sin embargo, no debemos olvidar el carácter de las ideologías hegemónicas que se traducen en prácticas sociales concretas, afandas por imponer un tipo de identidad por medio de la pretensión de regular o administrar en cada momento histórico, dictando o imponiendo a todos los grupos sociales las formas posibles o permisibles de lograrlo, sin reconocer que otros grupos o culturas tienen el derecho a afirmarse desde su propia identidad. Pero tampoco podemos olvidar las rupturas y las confrontaciones frente a esa reproducción cultural, que se quiere hegemónica, de grupos concretos los cuales permanentemente irrumpen, recreando, subvirtiendo y hasta inaugurando nuevas formas de significación cultural y social.

Siguiendo esta idea, diremos que la educación alternativa, que intenta mirar esta compleja red de relaciones y significaciones, será integral y que, necesariamente, tendrá que partir de una idea de ser humano como una realidad compleja con ámbitos diferenciados, pero interrelacionados. De tal manera que el espacio escolar, definido socialmente como el espacio donde se enseña y se aprende y que

[18] *Ibidem*, p. 85.

pretende esta educación integral, deberá contemplar en sus prácticas concretas o rituales la diversidad de dimensiones que conforman a los seres humanos: lingüística, estética, afectiva, científica, política, social, espiritual, ecológica, de género, y deberá integrarlas adecuadamente en su experiencia educativa concreta.

Esta finalidad se debe traducir en la organización de los espacios y tiempos de la vida escolar y debe estar acompañada por una estructura institucional que permita organizar, ejecutar, seguir y evaluar las formas mediante las cuales la escuela pretende lograr sus fines. Desde el punto de vista institucional, supone la presencia de especialistas en cada una de sus áreas (pedagogos, sociólogos, psicólogos, filósofos, antropólogos, lingüistas, etc.), que además sean capaces de rebasar las fronteras de su disciplina con el fin de lograr una comprensión más amplia del propio proceso educativo y de la formación de sus actores. También supone ampliar el campo de acción de las comunidades educativas porque sobre la consideración de que cada alumno y alumna es un todo complejo y no fragmentable, el ámbito familiar, que ingresa con cada uno de los alumnos, se constituye también en un centro de atención para las escuelas. Desde este punto de vista, el espacio escolar deberá tender puentes entre todos los participantes con el fin de lograr la corresponsabilidad o el compromiso común entre ellos, tomando como eje el propio proceso educativo. Sin embargo, aunque el ámbito familiar intervenga en los procesos educativos, es muy importante delimitar el tipo e incidencia, tanto de la familia en la escuela, como de la escuela en la familia, para evitar que los límites del espacio escolar se desborden y se pierda con ello el sentido de la escuela y la intervención en la formación de sus actores.

El reto es lograr conformar, también, una identidad escolar que responda, a partir de sus participantes y sus necesidades, a la personalización, socialización e historización de sus miembros, donde cada cual sea capaz de convivir con los otros sin negarles el derecho a definirse y diferenciarse de sí, pero participando en la construcción de nuevas formas intersubjetivas en las que cada vez quepan más.

En este sentido, es necesario reconocer las experiencias educativas concretas que buscan cotidianamente nuevas formas de horadar el rumbo desesperanzado del mundo occidental contemporáneo, mediante un arduo trabajo que se quiere integral, que tiene como centro y eje de sus prácticas a las personas y reconoce a la diversidad entre los miembros de su comunidad. Además, es necesario que

las instituciones, cuyas metas sean las antes citadas, acompañen permanentemente su acción de una reflexión, para acotar, delimitar, profundizar en sus fines y sus medios, para materializarlos en los espacios y tiempos escolares, en los *rituales*, que demanda el ideal de la educación integral-intercultural.

III. ARTE Y RELIGIÓN

EL MINUETE COMO EJEMPLO DE ESTETIZACIÓN DE LA EXPERIENCIA BARROCA: ANOTACIONES SOBRE DOS TRATADOS DEL SIGLO XVIII[1]

José Enrique Gómez Álvarez*

Partiendo de las concepciones de Roy Porter y de Jacques Revel acerca de la manifestación pública del cuerpo, el artículo analiza cómo se refleja esta visión en el caso del minuete como prototipo de danza social del barroco. A partir de algunos tratados de danza de la época, a saber Arte de danzar a la francesa *de Pablo Minguet e Irol (1737) y el* Treatise on the art of dancing *de Giovanni Andrea Gallini (1772), se descubre cómo la propia estética de la danza revela esa misma concepción de la experiencia del cuerpo de uno mismo y de los otros, es decir, el comportamiento estético de la danza como manifestación de la experiencia cotidiana y viceversa.*

I. Introducción

Los manuales de cortesía han caracterizado a la sociedad occidental a lo largo de la historia. Estos manuales de "buenas maneras" resultaron ser un cuerpo de reglas que auxiliaban en el modo de presentarse correctamente ante los demás; dicho de otra manera, ayudaban a hacer previsibles ciertas conductas que permitieran una convivencia mínima acordada previamente. En el siglo XVIII, sin embargo, se consideraba que los comportamientos de apariencia eran fundamentales para la distinción de clases; de ahí la importancia de la difusión de esos modos. Por otra parte, existe una cierta tensión de la "civilidad" a lo largo del periodo moderno en el sentido de que algunos autores defendieron la "adquisición" de esas cualidades para todas las clases

[1] Una versión anterior a este escrito fue presentada como ponencia en el I Coloquio Internacional de Estética y Arte realizado en La Habana, Cuba, en junio de 2002.

* Universidad Anáhuac, México.

sociales; otros autores, en cambio, como será el caso de Castigloni, afirmarán que esa capacidad es innata, que ese "don" no puede adquirirse, sino que se "nace con él". Jacques Revel lo resume muy bien cuando afirma:

> el modelo cortesano se contrapone punto por punto a la *civilitas* erasmiana y a su sueño de transparencia social. En Castigloni y en sus sucesores la regla es distintiva; la corrección se funda en la convivencia de un grupo cerrado que es el único dueño de los criterios de la perfección. El cortesano se identifica con la construcción de un personaje social capaz de agradar por el número y la eminencia de sus dones (en la conversación, en las armas, en el juego, y también en las actitudes cotidianas). Esta imagen es lo único que cuenta, y todo lo que recuerda al hombre interior, su tensión, su esfuerzo, ha de quedar oculto. La función de la "disimulación conveniente" es coartar al individuo y manifestar en unos gestos, unas actitudes y un porte la primacía absoluta de las formas de la vida social. La apariencia debe convertirse en una manera de ser.[2]

El modelo del "don", de cualquier forma, tiende a convertirse en modos de comportamiento que, aunque sostengan la distinción de clase, manifiestan al mismo tiempo la sumisión y la obediencia al soberano de los siglos XVII y XVIII. Esa distinción de un grupo cerrado se trasladó a la corte y la convirtió en modelo de esos comportamientos.[3]

El estudio de estos modos de manifestar el cuerpo ha sido uno de los intereses de la historia contemporánea. Como señala Roy Porter:

> Conceptos como conversación decente, delicadeza y gazmoñería evocan automáticamente a los victorianos, pero el victorianismo es de fecha muy anterior a quienes llevan su nombre [...] la compostura adecuada del cuerpo en una sociedad de buenos modales nunca fue tan elogiada como en la época de Addison, Steele y Mandeville.[4]

[2] Jacques Revel, "Los usos de la civilidad" en *Historia de la vida privada*, Madrid, Taurus, 1992, vol. 5, pp. 192-193.

[3] *Cfr. ibidem*, pp. 196-198.

[4] Roy Porter, "Historia del cuerpo" en *Formas de hacer historia*, Peter Burke (ed.), Madrid, Alianza Universidad, 1999, p. 272.

Por medio del cuerpo y de la manifestación del yo —aunque quizá sería mejor decir por medio del yo conformado con el cuerpo— el hombre manifiesta toda su cultura. Los hombres actuamos por medio de nuestros cuerpos. Naturalmente no se discute aquí la posibilidad o imposibilidad de un nivel de dualismo metafísico o algo así; simplemente se parte de que el hombre es una unidad substancial (si queremos utilizar una terminología escolástica), de que es un ser único que da su ser con el cuerpo. Desde esta perspectiva, el estudio de las manifestaciones sociales del cuerpo, es decir, cómo se le ve y cómo se le presenta tanto en sentido estático (vestimenta, maquillaje, limpieza, etc.) como en el modo dinámico (la forma de caminar, la de sentarse, etc.), nos ayuda a explicar la cultura humana y la manera en que el hombre se concibe a sí mismo. La danza social ha constituido así un modo de presentarse ante los demás, un modo corpóreo (expresamente corpóreo). El que habla es el hombre entero en sus movimientos. La danza social ha constituido a lo largo de la historia un código ordenado para manifestarse públicamente dentro de un orden social.

A partir de estos dos ejes —apariencia y presentación del cuerpo— podemos entender cómo la danza social barroca respondió, al menos en parte, a esas categorías sociales. Estas dos categorías aparecen frecuentemente en los tratados de danza; son dos conceptos que reflejan la visión que tiene el cortesano de sí mismo y de los demás.

El modo de abordar este análisis será el siguiente: parto de los conceptos señalados en dos tratados del siglo XVIII que muestran, directa o indirectamente, la relación entre buenas maneras (apariencia y presencia ante el otro) y algunos elementos de la danza más popular del periodo barroco: el minuete.[5] Estos tratados son el *Arte de danzar a la francesa* de Pablo Minguet e Irol, escrito en 1737, y el *Treatise on the art of dancing* de Giovanni Andrea Gallini, escrito en 1772.

[5] "An elegant dance movement in triple meter (usually 3/4) of enormous popularity ca. 1650-1800 [...] The minuet is first known in the middle of the 17th century in France, where it was associated with the town of Poitou. It may have derived from the branle de poitou", Don Randel Michel (ed.), *The New Harvard dictionary of music*, Cambridge, 1986, p. 497.

II. La estética del cuerpo y las buenas maneras cortesanas

La danza barroca es la expresión del control del cuerpo de uno; es mostrar que "con gracias" y sin esfuerzo aparente se muestra el dominio del cuerpo, y se le "muestra públicamente" para enseñar que en realidad se le controla. Además, la danza se aprende con reglas[6] que todos respetan, aunque hay diferencias jerárquicas: no todos bailan al mismo tiempo y se manifiesta un orden de "aparición pública" en el salón, ya que en primer lugar bailan los connotados: el rey, la reina y así sucesivamente se va dando la subordinación.[7] Existen ciertas reglas mínimas para bailar las danzas. Estas reglas mínimas no se refieren sólo a los pasos de la danza, sino también a ciertos comportamientos asociados con ella (por ejemplo, la postura del cuerpo, el modo de quitarse el sombrero, etc.) que rebasan el ámbito del lugar específico del baile al manifiestar ese ideal del cortesano.

Los manuales señalan estos aspectos indicados. Traducen al contexto de la danza la experiencia y la manifestación cotidiana del

---

[6] "Il Ballo e un arte di muovere ordinatamente il corpo, affine di piacere agli spettatori. Per acquistare una talarte sa di mestieri saper secondo la regola appogiare i piedi sulla terra, equilibrare il corpo, muoverlo a tempo con alcuni artifiziosi, e leggaiadri passi, accompagnarlo eziando col regolato movimiento delle barcia, ed últimamente saper tutte queste cose adoperare sulle figure", Giambatista Dufort, *Trattato del Ballo Nobile*, In Napoli, 1728, pp. 1-2.

[7] "First, you must know, that nobody is admitted in the Ring but Princes and Princesses of the Blood; then Dukes and Peers, and Dutchesses; and after them, the other Lords and Ladies of the Court according to their Rank; the Ladies placed foremost, and the Lords behind them. Every one being thus placed in Order, when his Majesty has a Mind the Ball should begin, he rises, and the whole Court does the same. [...] The King places himself in that Part of the Room most proper for the Beginning of the Ball, (which is by the Music Room). The late King used to dance with his Queen, and in her Absence his Majesty took out the first Princess of the Blood, and they placed themselves first, and after them every one in a Row according to their Rank; all the Lords on the left Side, and all the Ladies on the Right; and in this Order they made their Honours one before the other. Afterwards his Majesty and his Partner led up the Brawl, which was danced wherever there were any Court Balls, all the Lords and Ladies following their Majesties, each on their Side; and at the End of the Strain, the King and Queen went to the Bottom, and the next Couple led up the Brawl in their Turn, and so successively till their Majesties came at the Top again: After which they danced the Gavotte in the same Order as the Brawl, every Couple going to the Bottom in their Turn; and then made the same Honours in parting as they did before they began to dance", Pierre Rameau, *The dancing master*, trad. de J. Essex, London, 1728, pp. 28-29.

cortesano. Por ejemplo, en el "Tratado de danzar a la francesa" de Pablo Minguet e Irol[8] aparecen unas alusiones al comportamiento ante los otros. El autor señala:

> Es menester saber que cuando se va por la calle, o en qualquiera parte se ha de procurar el ir con el cuerpo derecho, la cabeza tiessa, los brazos caidos naturalmente, las piernas fuertes, y firmes, las puntas de los pies azia fuera; haciendo unos pasos moderados, ni largos, ni cortos, procurando el no arrastrar los pies, como algunos, que porque sepan que son danzarines, los arrastran, y parece que van barriendo las calles con ellos.[9]

Aquí es notoria la premisa básica de la danza y su función social, que va más allá del ámbito del salón o de la corte. El cortesano debe, al mismo tiempo, utilizar, transmitir y conformar sus conocimientos de danza de modo que éstos se reflejen en su modo de andar cotidiano,[10] pero evitando hacer evidente el esfuerzo, "lo técnico", y cuidando la apariencia que proyecta hacia los demás. La danza sirve para controlar ese cuerpo y, al mostrarlo en público, se aprovecha ese conocimiento "técnico" para mostrarse, pero de tal forma que no sea notorio. Ese cuidado de apariencia es fundamental. El mismo autor señala un poco más adelante cómo deben hacerse las cortesías en la calle;[11] naturalmente, también se indica la necesidad de realizar las cortesías de acuerdo con el rango. Pablo Minguet escribe:

> Quando se encuentra con algún Caballero, u otra Dama, se le hace una cortesía de cara a la persona a quien se saluda, con el rostro descubierto, haciéndola como lo explica la primera figu-

---

[8] *Arte de danzar a la francesa, adornado con quarenta figuras, que enseñan el modo de hacer todos los diferentes passos de la danza del minuete, con todas sus reglas, y de conducir los brazos en cada passo: y en quatro figuras, el modo de danzar los tres passapies. También están escritos en solfa, para que qualquier músico los sepa tañer*, Madrid, 1737, versión facsimilar. Disponible en línea: http://memory.loc.gov/ammem/dihtml/dicatlg.html.

[9] *Arte de danzar*..., advertencia.

[10] Cuando se define la oposición se indica: "no es más, que una justa proposición de apartar, o arrimar los pies con una distancia moderada, donde el cuerpo este en su equilibrio, sea para andar, sea para bailar. Nótese, que es menester saber bien las cinco Oposiciones que se siguen, para hacer bien los passos con perfección, así para andar por la calle, como para danzar", *Arte de danzar*..., p. 1.

[11] *Idem*.

> ra de la pag. 8... pero si la dicha persona es de mayor dignidad, se hace la dicha cortesía en atrás.[12]

Las cortesías indicadas son parte de la danza barroca y simultáneamente sirven para relacionarse con las demás personas en la calle. En ese sentido, el manual de danza no sólo sirve como medio de aprendizaje de un entretenimiento, sino que es a la vez un manual de urbanidad o civilidad. Es manifiesta la necesidad de aplicar normas consideradas para la danza en el trato diario. Esto puede parecer, en nuestra mentalidad, algo rígido, pero los tratadistas insisten en la necesidad de mostrar naturalidad, tanto en la danza como en la cotidianidad.

En la introducción se había indicado el concepto cortesano de "naturalidad" y disimulo de las formas como un "don", como una cierta capacidad no adquirida. Esta idea es expresada con nitidez por Giovanni Andrea Gallini en *A treatise on the art of dancing* cuando afirma:

> La simplicidad de la naturaleza es la gran fuente de todas las gracias; de donde fluyen espontáneamente, sin contaminarse de afectación lo que de inmediato las envenena y extingue [...] la Naturaleza no rechaza cultivo [...] El gran arte del maestro de danza no consiste en dones, que es imposible, sino en hacer surgir desde dentro lo que está latente en cada uno de sus estudiantes.[13]

Esta idea está presente también en otros autores. Por ejemplo, dicha idea de "clase" se revela en la dedicatoria que Kellom Tollimson señala en su obra a un noble:

> Pero de todas las perfecciones que me impresionan la más grande de todas, es su gran talento para la danza de la cual yo puedo hablar más libremente ya que no fui solo un espectador sino que tuve el honor de contribuir a ésta algún tiempo: pero no

[12] *Idem*.

[13] "The simplicity of nature is the great fountain of all the graces; from which they flow spontaneous, when unchecked by affectation, which at once poison and dries them up Nature does not refuse cultivation. The great art of dancing master is not to give graces, for that is impossible, but to call forth into a nobly display those latent ones in his scholars", Giovanni Andrea Gallini, *A treatise on the art of dancing*, London, 1772, pp. 167-168.

> pretendo ser tan arrogante como para atribuirme la gloria de la gran competencia con que usted la práctica (que para el caso se le debe todo a su genio natural para tal ciencia).[14]

Aquí surge de nuevo la noción del "don" natural. El maestro de danza no puede sustituir los dones naturales del noble para bailar. Él sólo, a lo más, extrae y da condiciones para permitir esa manifestación de las cualidades innatas.

Ahora bien, ¿qué sucede con el minuete? La técnica entendida aquí como el movimiento preciso de los pies y de los brazos es importante, sin embargo, el mismo Gallini advierte en otra parte de su obra que no hay que engañarse con esto, ya que la belleza del minuete no deriva esencialmente de lo técnico. El encanto y la belleza del minuete derivan de la "observación de los pasos más agradables".[15]

Esto nos lleva a un tópico paralelo: la posibilidad de relacionar las pasiones o estados afectivos naturales con los movimientos del arte que mejor lo reflejan o que puedan generar esos estados determinados. Dicho de otro modo, esto constituye la teoría de las pasiones en el caso de la danza, idea que sugiere el mismo Gallini:

> En la Danza, el principio de las actitudes, gestos y movimientos deriva también de la Naturaleza, indistintamente si caracterizan apropiadamente alegría, furia o afectividad, la expresión corpórea es apropiada con respecto a cada uno de los distintos afectos del alma.[16]

Los tratadistas consideran que estas normas o reglas sociales derivan de algún modo de la naturaleza. La norma es la que permite

---

[14] "But of all your Perfections what touches me the most, is your great Talent in the Art of Dancing, which I can speak the more freely of, as I was not only a Spectator, but had the Honour to contribute to, for some Time: Not that I pretend to arrogate to myself the Glory of the great Proficiency you made (for that was wholly due to your natural Genius for that Science) [...]", *The art of Dancing Explained by reading and figures*, London, 1735.

[15] "the minuet derives its merits form [*sic*] an observation of the most agreeable steps, well chosen in nature and well combined by art", G.A. Gallini, *op. cit.*, p. 171.

[16] "In Dancing, the attitudes, gestures, and motions derive also their principle from nature, whether they caracterise joy, rage, or affection, in the bodily expression respectively appropiated to the different affections of the soul", *ibidem*, p. 51. *Cfr.* Francis Sparshott, "Reflections on Affektenlehre and Dance Theory in the Eighteenth Century" en *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 56:1, Winter, 1998.

que reluzca la naturaleza de la persona, sus "gracias". Por eso es un error entender estas formas del barroco sólo como formas que nadie acepta y que se siguen fastidiosamente. Hay que remarcar lo señalado en la introducción de este artículo: son principios de convivencia de la clase noble que derivan de la naturaleza humana. Por supuesto, lo importante es conservar la apariencia; pero la apariencia aquí no connota, a mi parecer, ocultamiento falso o algo así como buenas maneras forzadas de manual. Guardar la apariencia es preservar el orden social; es conservar lo natural y hacerlo relucir. Por eso son permitidas excepciones en la perfección "técnica": "Los que no supiesen hacer las cortesías bien hechas, aprendan a lo menos el modo de quitarse el sombrero, haciendo una acción gravosa, que muy bien se puede aprender",[17] dirá Pablo Minguet en su tratado.

Gallini indicará, como Minguet, que cuando existan defectos en los pasos de danza que no puedan remediarse, "el maestro deberá mostrar cómo pueden ser disminuidas [*i.e* las fallas] y en ocasiones convertirlas en movimientos elegantes."[18]

El minuete fue una danza social que de algún modo es prototipo de estas formas sociales: no sólo sirve para bailar en el salón, sino que su utilidad va más allá, como se indicó antes. Gallini señala:

> Independientemente de los efectos momentáneos placenteros en los espectadores; el que está bien versado en esta danza contribuye especialmente en la forma de andar y en el discurso, así como en la manera en que nos debemos presentar nosotros mismos [...] e infunde, que en otro caso serían las más indiferentes acciones, un modo agradable y gentil de ejecutarlas.[19]

Aquí claramente se realiza la conexión de las formas de presentarse fuera del contexto ritual del salón de baile con la danza misma.

El minuete fue considerado una danza prototipo, ya que en ella se equilibra lo natural con lo adquirido. Algunos teóricos trataron de

---

[17] *Arte de danzar...*, advertencia.

[18] "Where defects are incurable, the teacher must show how they may be palliated and sometimes even converted into graces", G. A. Gallini, *op. cit*, p. 157.

[19] "But besides the effect of the moment in pleasing the spectators; the being web versed in this dance especially contributes greatly to form the gait, and address, as web as the manner in which we should present ourselves... and breathes itself into otherwise the most indifferent actions, in a genteel and agreeable manner of performing them", *ibidem*, p. 172.

mostrar cómo la danza representaba una extensión de la naturaleza. M. Bacquoy-Guédon, por ejemplo, escribe:

> El minuete, como he dicho, importa sobre todas las danzas. Se le puede comparar con aquellas que los lacedemonios llamaban: "danzas de la inocencia" o a aquellas que los romanos llamaban "danzas del himeneo". Las unas y las otras no expresan sino las pasiones honestas; exhalan la dulzura y la decencia. Nuestro minuete tiene la misma ventaja. Él junta el describir el amor moderado y embellecido por una amable dignidad.[20]

Aquí vemos la síntesis entre la apariencia y la naturaleza. La danza es una continuación de las pasiones y gracias naturales del hombre. Manifiesta no sólo el dominio "de etiqueta", sino el dominio sobre el cuerpo que revela grandeza y control. La danza del minute, de hecho, permite un control sobre la mirada y el toque de las manos. El minuete ordinario consta de cuatro figuras principales: presentación de la dama, figura en "z", presentación de la mano derecha, presentación de la mano izquierda, otra vez "z" y presentación de ambas manos. El minuete es así un juego de galanteo controlado y regulado en público. Es la manifestación de la pasión amorosa, del galanteo en reglas (las figuras y pasos). Aquí puede verse ese modelo cortesano ya señalado al comienzo del artículo: dones innatos, apariencia y presentación del cuerpo de acuerdo con ese rango "natural".

Naturalmente, estos manuales quizá sean una versión idealizada de la conducta no alcanzada plenamente por los cortesanos, y tal vez al mismo tiempo expresan el deseo de verlo reflejado en la práctica cotidiana. Aquí pueden surgir preguntas interesantes: ¿Cómo funciona este círculo virtuoso entre experiencia cotidiana-forma estética en la danza y viceversa? ¿Hasta qué punto la propia experiencia se convierte en forma de danza y de nuevo regresa a la experiencia? El minuete[21] en su origen era una danza popular que después se estiliza en la corte y se convierte en cierto modelo normativo del

---

[20] "Le Meneuet, comme je l'air dit, lémporte sur toutes las Danses. On peut le comparer a celles que les Lacedemonies appelloient Danses de l'innocence, ou a celles que les Romains nommoient Danses de l'hymen. Les unes & les autres n'exprimoient que des passions honnetes; elles ne respiroient que la doceur & la decence. Notre Menuet a le meme avantage; il y joint celui de peindre lámour modere & embelli par una amable dignité", *Méthode pour exercer l'orellei a la mesure dans l'art de la danse*, Amsterdam [s.f.], p. 49.

[21] En el caso de México se encuentran algunos manuscritos que recopilan algunos

trato entre las personas fuera del salón de baile. En otras danzas de la época sucedió algo semejante. Piénsese, por ejemplo, en la zarabanda.[22] La zarabanda fue una danza de movimientos sensuales que se convirtió en mesurada y noble y que se desarrolló entre el XVII y principios del XVIII.[23]

La corte, al convertirse en modelo de la conducta cotidiana y de la danza, transformó la danza popular con modos correctos para los nobles, para después, en algunos casos, regular otras danzas o sencillamente rechazar como inapropiada la danza popular.[24]

III. Conclusiones

Considero que se ha probado que, para la comprensión de las características estéticas del minuete, es fundamental comprender la visión de clase social y el modo de concebir la presencia del cuerpo ante los otros. En los manuales se refleja con claridad la naturaleza cortesana de apariencia que regula el minuete como expresión del reconocimiento mutuo de clase social. De ahí que la ejecución y valoración de esta danza dependa en gran medida de factores "externos" a lo técnico: el modo de concebir el cuerpo y su presencia en la clase noble del XVIII.

Se crea así un círculo entre experiencia y técnica, entre norma de baile (con pasos precisos en perfecta sincronía con la música) y manifestación del trato cotidiano, ambos derivados de la naturaleza humana.

El minuete representa así una forma acabada de preservación social. Su popularidad en todas las cortes radica, quizás, en el carácter de símbolo imaginario del *status* social de la época, en el ritual que simboliza la estabilidad social y en el reconocimiento mutuo de la clase noble.

---

minuetes de la época. Entre ellos, el MS 1560 de la Biblioteca Nacional, el Manuscrito Hague y la colección Gabriel Saldívar. *Cfr.* Maya Ramos Smith, *La danza en México durante la época colonial*, Conaculta/Alianza, México, 1992, pp. 40-41.

[22] "Dos danzas americanas, nacidas entre los negros de Nueva España o del Caribe, fueron muy difundidas y dieron mucho de qué hablar en su momento: la chacona y la zarabanda, ambas de origen popular, que después de escandalizar a América y Europa llegaron a ser importantes danzas cortesanas y distinguidos miembros de la suite", Maya Ramos Smith, *op. cit.*, p. 36.

[23] *Cfr. ibidem*, pp. 36-40.

[24] Esto no quiere decir que los nobles en un momento determinado no bailaran las piezas populares. *Cfr.* Maya Ramos Smith, *op. cit.*, pp. 41-45.

ILUSTRACIONES FEMENINAS DEL CONCEPTO DE *ÁNIMA* DE CARL GUSTAV JUNG

Guitté Hartog*

*Este artículo ilustrado** describe los cuatro estadios del* ánima *tal como los desarrolla Carl Gustav Jung. Las imágenes vienen a desmitificar el pensamiento del psicoanalista, que se distinguió de Freud por sus ideas sobre el inconsciente colectivo y sobre la fuerza de los símbolos en los sueños y en el arte. El* ánima, *que tradicionalmente se define como el aspecto femenino interno del hombre, se encuentra aquí reapropiada por una pintora para celebrar de una cierta manera la libertad femenina.*

Introducción

Este ensayo tiene tres objetivos precisos. En primer lugar, desmitificar el concepto de *ánima* tal como lo describió el gran psicoanalista del inconsciente colectivo Carl Gustav Jung, principalmente en su libro *El hombre y sus símbolos*,[1] para después ilustrar la relación que existe entre el arte y las imágenes de mujeres que generalmente son creadas y pensadas dentro de un universo más bien masculino. El objetivo final es aprovechar este espacio para presentar, por medio de un lenguaje pictórico, mis propias imágenes de mujeres que celebran su feminidad con toda libertad, reapropiándose de un lenguaje propio sobre ellas mismas.

* Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México.

** Las nueve pinturas que ilustran este artículo pueden verse en la separata.

[1] *Cfr.* Carl Gustav Jung, *L'Homme et ses symboles*, París, Robert Laffont, 1965.

El *ánima* según Jung

El concepto de *ánima* desarrollado por Carl Gustav Jung significa el aspecto femenino interno del hombre. Su idea es que en cada hombre hay una mujer, o más bien, imágenes arquetípicas de lo femenino en su inconsciente. Jung, que se interesó en la parte colectiva del inconsciente, un poco en oposición a Freud (su padre espiritual), que se centró más en su parte narcisista, insistió particularmente sobre el rol de los símbolos, de los mitos y de las imágenes del alma que se manifiestan principalmente por medio de los sueños y de las obras de arte.

Según Jung, el *ánima*, el mito del eterno femenino, es el arquetipo de la vida misma. Estas imágenes, a pesar de su poder creativo, constituyen un mecanismo de defensa masculino que limita a los hombres principalmente en sus relaciones con las mujeres, proyectando sobre ellas esperanzas que vienen a calmar sus angustias profundas frente al sexo opuesto, objeto de deseo y de miedo a la vez. En su desarrollo hacia la actualización, el hombre debería reconocer estas imágenes por lo que son, es decir, debería aceptar su parte de mitos y poco a poco abrirse a la complejidad y ser más sensible a las realidades de las mujeres verdaderas que giran concretamente alrededor de su vida.

A lo largo de su obra, Jung describe cuatro estadios del *ánima*. En cada uno de estos estadios, se manifiesta la *persona* y la *sombra*. La *persona* se refiere a la parte bella, luminosa y seductora de las imágenes femeninas que suscitan, por ejemplo, sentimientos de admiración o de protección. En cuanto a la *sombra*, se trata del lado oscuro y peligroso que genera el temor y el odio a este principio femenino. La parte de la *persona* y de la *sombra* del *ánima* expresan la idea de que el eterno femenino es a la vez el cielo y el infierno del inconsciente del hombre.

El primer estadio hace referencia al aspecto más primitivo o instintivo del *ánima*. El instinto de reproducción se manifiesta por medio de obras que representan cultos a la fecundidad o a los órganos sexuales. El aspecto positivo sería el homenaje al aspecto fértil de las mujeres, a la Madre Tierra nutricia. En su aspecto más oscuro, se puede observar, por ejemplo, "lo sucio" de la sangre menstrual y, en su versión moderna, la reducción de las mujeres a vulvas abiertas en las imágenes pornográficas o el sexo de las prostitutas destinado a satisfacer el consumo masculino de ciertos instintos.

El segundo, que probablemente es el más común en la expresión

artística, es el de la belleza que permite la sublimación del deseo sexual. El potencial estético y de seducción del cuerpo femenino es celebrado por casi todas las culturas en sus obras artísticas (poesía, música, pintura, fotografía, esculturas, etc.). Las sirenas que llevan a la muerte a los marinos, Eva que saca a la humanidad del paraíso con los frutos del pecado o la mujer fatal que puede llevar a cualquier hombre al fracaso al poner en peligro su matrimonio, su economía y, más que todo, su razón, son encarnaciones de los temores masculinos al deseo y a la atracción.

La santísima madre o su oponente, la puta madre, corresponden al tercer nivel del *ánima*. La mujer magnificada por su papel de madre es tan asociada a la pureza y a la limpieza, que su ideal simbólico está ligado a la virginidad. Figura de protección y a la vez de castración para los hombres, las madres en México son objeto de adulación y de insulto. Las buenas madres se sacrifican por el bienestar de su familia y de su nación. Existen por los demás, no por ellas mismas.

El último nivel del *ánima* se asocia a la sabiduría. Las musas que inspiran a los filósofos y a los poetas, la mirada y la sonrisa intrigante de la Gioconda, constituyen una parte de las fantasías raras en las que se asocian de manera positiva feminidad e inteligencia. El miedo al saber femenino se asocia generalmente a la brujería. Pero históricamente, la brujería se asoció también al lado de la *sombra* de los tres niveles precedentes; las mujeres infértiles, las que tenían una relación rara con la naturaleza, las feas, las infieles, las que inducen los abortos o las que tenían niños "naturales" y que ademas sabían leer, por su no sumisión al ideal masculino de lo que es respetable en una mujer, provocaron y siguen provocando en la actualidad el rechazo, la tortura y la muerte de numerosas mujeres en el mundo.

El concepto del *ánima*, tal como es desarrollado por Jung, permite analizar la realidad inconsciente de manera bastante amplia. Él mismo habla de la necesidad de que los hombres reconozcan la complejidad de las mujeres reales para no reducirlas a sus fantasías. Una misma mujer puede ser fértil, bella, deseable, maternal e inteligente a la vez, y llega a ser a veces frágil, castrante y emotiva. Pero sin fantasía, proyección o sublimación, no hay sueños ni arte. El *ánima* nutre la imaginación y estimula la creación artística tanto de los hombres como de las mujeres. La función de los sueños y del arte es más de liberación que de encarcelamiento.

El papel del arte y la reapropiación de un lenguaje sobre las mujeres

Como artista y desde mi punto de vista personal, el arte tiene como objetivo celebrar a la humanidad. Su vocación estética es expresar y comunicar fragmentos del inconsciente colectivo que se encuentran en los rincones mas íntimos de lo que podemos llamar nuestra alma. El rol del arte no es reproducir la realidad tal como se presenta, sino suscitar emociones de nivel superior para crear algo nuevo que haga vibrar nuestra imaginación. Si escuchamos una obra musical o un poema, no esperamos que los sonidos y las palabras reproduzcan lo que encontramos en la realidad, pero sí una construcción, un conjunto de elementos que constituyan una totalidad que nos permita captarla y que nos comunique algo.

En el caso de la pintura, los colores, las líneas y las texturas vienen a dar vida a una expresión del mundo del artista. En el caso del *ánima*, que existe también en las mujeres, pues no solamente los hombres representan la feminidad; históricamente, las relaciones de poder hicieron que casi todo el discurso y el lenguaje tanto artístico como científico sobre las mujeres fuera inventado por los hombres, pues, como decía la misma Simone de Beauvoir en *El segundo sexo*,[2] las mujeres fueron condenadas a reproducir la humanidad, mientras que los hombres pudieron reinventarla.

Ahora, con la liberación de las mujeres de sus papeles tradicionales y su aparición como fuerza en diferentes esferas públicas, en particular en la de la educación, muchas de ellas pueden contribuir no solamente a la construcción del saber sobre sí mismas, sino también sobre la humanidad en general.

Conclusión

En este texto traté de desmitificar y de demostrar la riqueza del concepto del *ánima* tal como ha sido definido por Jung. Con las imágenes he querido, por un lado, ilustrar los diferentes estadios del *ánima* y, por el otro, hacer un homenaje pictórico como mujer a la fecundidad, a la belleza y al erotismo, a la maternidad y a la sabiduría femenina, vividos en la generosidad y en plena libertad.

---

[2] *Cfr.* Simone de Beauvoir, *Le duexième sexe*, París, Gallimard, 1959.

IV. RESEÑAS Y NOTICIAS

Maurizio Ferraris
Luto y autobiografía. De San Agustín a Heidegger
México, Taurus, 2001
213 pp, ISBN 958-19-0842-2

ACERCA DE "LUTO Y AUTOBIOGRAFÍA. DE SAN AGUSTÍN A HEIDEGGER", DE MAURIZIO FERRARIS

Bruno Gelati*

La muerte parece ser el inmediato sujeto del libro de Ferraris; el tema, un adiestramiento a la perspectiva futura; lo que todavía no es, pero que inevitablemente tendrá que suceder, o tal vez que sucediendo no será según lo pensado. Entonces, no existe forma mejor que enfrentar el punto suspensivo de la existencia que anticipar, por medio de la intriga de la memoria, lo que todavía no es, opacando, con el velo de la verdad fingida, la vida como ya apartada —*sacer*— , poseída y juzgada por uno mismo: la confesión es ficción de muerte en vida o, para decirla con Nietzsche en su tono amargo, una necesaria y piadosa mentira demasiado humana.

Luto y autobiografía: lúgubre pensar en el pasado, sólita compañía del presente, ignoto himno que el futuro recibe.

En el género literario autobiográfico, el sujeto se prepara para el evento final, comediándose a sí mismo; contemporáneamente espectador objetivado en su propio drama, que sigue su inercia reflexiva, podemos decir, incluso, intencionalmente órfica; hasta rescatar los recuerdos borrosos de la mente —que conoce siempre *per speculum in enigmata*—, para dejar lugar a una más áurea visión sobre lo que la voluntad considera haber vivido y que el deseo personal pide que le sea concedida.

En la ficción de la muerte, el hombre busca la concordia en lo que por naturaleza es ruptura o luto: *mors et vita duello conflixere mirando*; en la anticipación del fin, que la

* Escuela de Filosofía, Universidad Intercontinental, México.

autobiografía inventa, el sujeto se apacigua. En efecto, la ficción escénica, en el relato autobiográfico, sufre el atractivo del culto —un rito que se repite muchas veces en la mente de cada quien— que celebra un porvenir que sucederá, pero distintamente con respecto al carácter ritual, que siempre por su naturaleza es memorial, acaecido en la realidad o en su fabulación.

Locata est fabula, plaudite de augusta memoria, infunde, en el ánimo del confidente, su remisión al *fatum*: en la agonía autobiográfica, el personaje finalmente se rinde mansamente al asedio del tiempo; el sujeto deviene materia dócil, maleable, a diferencia de lo que sucede en la existencia de los santos —según lo que atestiguan las más autorizadas hagiografías—, tal vez por su abierta y última sospecha hacia la muerte. Dicho sea de paso, en este sentido, desconcertaba el ánimo de la joven aristócrata postulante del carmelo de Compiégne, Blanche de la Force —de la afamada novela de Bernanos: "Los diálogos de las carmelitas"—, la carnal resistencia ofrecida por la anciana Superiora, a la inminente visita de la "hermana muerte corporal", aun cuando el olor de su santidad estaba esparcido en el receloso lugar...

Pero, aun cuando la consideración sobre la existencia brote de un *philosophare in mortis* o en *articulum mortis*, como para el Sócrates de Platón, la muerte no congrega la conciencia de sí alrededor del mismo sujeto, sino obviamente relata siempre la experiencia del fin en torno a otro de sí. Por esto es que predisponer su propia liturgia *mortis* mientras haya vida, provoca un cierto consuelo; en este sentido la autobiografía se vuelve *spectaculum* para el mismo yo, que se representa a sí mismo colocándose en las postrimerías, aliviando la escena del pánico y del suspenso que la trama de *Tánatos* teja; todo está planeado: ni un solo imprevisto que perturbe el espíritu, salvo aquel que no tiene previsiones en su momento circunstancial, pero que sucederá: la cita con la muerte. Pero ésta es otra página nunca escrita.

Ferraris da el "la" a su composición con las notas idealistas utilizadas por Heidegger, sobre el sentido de la experiencia: "Ereignis como Erlebnis", es decir, experiencia como acontecimiento, significando con esto que toda experiencia que "pudiera resonar por mimesis en el intérprete carece de sentido", si no se volviera un suceso sin precedentes, una experiencia vivida en la imprevisible novedad de un inicio siempre nuevo. Nuevo, no porque sea diferente al anterior, sino porque busca en el acontecer algo que en sí no tendrá nada que ver propiamente con la biografía o con la psicología, recordará el autor remitiéndose al Hölderling de las cartas a su madre, sobre la poesía.

Será este sentido del acontecer que permitirá entender el significado del término "luto". El luto es un acontecimiento de contrición del ser, siendo una ruptura de un acuerdo edénico: ¡tú vivirás para siempre! El luto es finalmente una profunda *tristitia* del corazón que re-venga lo pactado *ab origine*.

El pacto parece reclamar al evento luctuoso dos aspectos: si esta vida tiene vida, entonces qué vida sea; contrariamente, si esta vida es muerte, que acontezca súbita. Sin embargo, el *confiteor* de la existencia sería sólo, según esta última nota, un macabro gusto vouyerista, una renuncia al juego de la vida o, finalmente, un gusto estético de la *contemplatio in mortem*. Se trataría, de este modo, de un resentimiento triturado, finalmente no aceptado. En cambio, el luto se conjuga con un relato revisado por sí mismo en la confesión, o por otros en el recuerdo; un "así he sido"o un "así ha sido", casi para retener, aunque fuese por un poco más, el velo de muerte sobre el semblante humano

Siendo así, en la experiencia vivida como acontecimiento, "Ereignis", en particular en la que se re-presenta a uno mismo, se sobrecoge el presente; el presente sobreviene no en cuanto fenómeno de la experiencia temporal, ni como metáfora privada de consistencia, sino como hito de la memoria. He aquí que siempre nos sorprende la genial intuición agustiniana según la cual la experiencia, que nace mimética con relación a la existencia, se vuelve sápida en un acaecido excepcional: desde el *confiteor* metapsíquico a la *apocastasis*, del recuerdo sujeto a la autoconciencia de sí en la memoria; esta última mantiene en vida la espera de muerte en el relato autobiográfico que la dirime, en el luto que la con-serva dirigiéndose a un yo así salvado del anonimato de la nada. La *confessio* adquiere significado sólo en el fluir de la vida en la condición de muerte, en cuanto memorial que redime.

Fascinantes son los personajes que nos acompañan en la intriga del texto: un singular *excursus* entre Agustín y Heidegger que, tras las bambalinas de un gran compañía humana, lanzan los personajes en el relato escénico; actores, quienes similarmente a una representación de Pirandello, buscan a su propio autor. Quien confiesa su propia vida, en efecto, busca quien avale su deposición, es decir, el real autor de su propia trama, siendo que no le es dado saber el final de la obra, se muere. Pero el imprevisto, el toque final de la muerte, está reservado al autor a quien el personaje finalmente se remite.

En el texto presente pasan, frente al público exigente, para recibir su plauso, la argucia crítica de un Dilthey y de un Misch, que introducen la puesta en escena de

la introspección de monsieur de Montaigne, del anticonformismo de Rousseau y de la delirante provocación de los aforismos nietzschianos, entre otros.

El epílogo final resume el drama de la modernidad de Kant a Hegel en el contexto del romanticismo germánico, entre lo aparente y el aparecer del evento; síntesis ésta del deseo que supera la expectativa de la misma *hermeneusis* de la dialéctica entre vida y muerte.

Hélene Cixous y Mireille Calle-Gruber
Fotos de raíces. Memoria y escritura [trad. Silvana Rabinovich]
México, Taurus, 2001
270 pp., ISBN: 968-19-0843-0

ACERCA DE "FOTOS DE RAÍCES. MEMORIA Y ESCRITURA", DE HELÈNE CIOUX Y MIREILLE CALLE-GRUBER

Antonieta Hidalgo Ramírez*

Hélene Cixous es una escritora poco conocida entre los lectores hispanoparlantes quienes hasta hace poco sólo contaban con la traducción de una de sus obras: *La risa de la medusa. Ensayos y escritura,* realizada en 1995 por Anthropos. Ahora Taurus nos presenta *Fotos de raíces,* una nueva oportunidad para acercase al pensamiento de una de las escritoras más polémicas e irreverentes que han surgido en la literatura francesa.

Es necesario señalar que el trabajo de traducción, realizado por Silvana Rabinovich, resulta de gran ayuda para aquellos lectores que no tienen conocimiento del idioma francés y que sin las notas aclaratorias sobre los juegos fónicos y de palabras que surgen a lo largo del texto, se perderían de la riqueza y variedad de sentidos y significados que pueden tener las palabras.

El libro se conforma por tres partes: la primera presenta un texto de Jacques Derrida, entrañable amigo de H. Cixous, en el que el autor se refiere, tal vez influenciado por la forma de escribir de su amiga, al oficio de escribir, al uso y desuso de las palabras a través de la figura de la hormiga que en su andar deja huellas y que éstas, a su vez, van marcando la diferencia sexual, que va de paso, que "pasa de uno al otro, por uno y otro, de la una a la/al otra/o [*i.e.*, de la una a la otra y de la una al otro], como una hormiga".[1]

* Escuela de Filosofía, Universidad Intercontinental, México.

[1] Página 15.

Enseguida, las "fauces del libro" atrapan al lector en una reflexión, poco ortodoxa, sobre la escritura y el trabajo del/la escritor/a. Hélene y Mireille conversan, se alimentan y retroalimentan de metáforas, palabras, conceptos y momentos que impactan a la parte más íntima del ser humano: su memoria, su historia. Esta es la segunda parte del texto.

Hélene Cixous argumenta su posición ante la escritura cuando indica: "La escritura no es un dominio; es incluso —ya que no hay que suscitar malos entendidos— el ejercicio de una virtuosidad pero que no es artificial, que es orgánica".[2] Al realizar esta virtuosidad resulta necesario dejarse ir, ponerse en el camino sin freno y escribir.

La autora provoca polémica por su singular forma de escribir y por su irreverencial actitud al oficio del escritor. Muchos y muchas subliman dicho oficio y hasta se sienten ofendidos cuando algún colega se atreve a hacer de él uno de los quehaceres más humanos que pueden existir. Sí, cuando se atreve a escribir volcando en lo que escribe lo que es un ser humano, en ocasiones dispuesto, en otras contrapuesto. Dibujando y desdibujando un camino de hormigas que forman las letras cuando se unen en palabras, frases, párrafos y textos que solos y separados no dicen nada o lo dicen todo.

Escribir ese camino de hormigas que se siguen y se consiguen, que se juntan y se separan mediante signos, puntos, comas, acentos y comillas entre otros; forma y deforma el texto que el escritor quiere escribir, y nos dice lo que él quiere decir. Aunque una vez escrito el texto, ya no le pertenezca y sea propiedad de quien lo lee y lo interpreta. Este es un problema serio, no sólo para aquellos que reflexionan desde la hermenéutica; también para quien vive y se desvive por escribir lo que quiere decir.

Hélene se sabe diferente, distinta, y así escribe con referencias siempre al pasado, pero con la convicción de que el presente es lo que cuenta, el futuro aún no sucede y por ello no se le debe dedicar mucha atención. Para ella el acto de escribir es una forma de venir, de devenir y circunvenir, recordando lo que en un momento dado podría ser una autobiografía, aunque siempre se tenga presente que quien la escribe lo hace a partir de los otros, de esa mirada de quienes pasaron por nuestra vida. El otro, afirma Hélene Cixous, es quien hace mi retrato.

Las fauces del libro conducen al lector a su tercer apartado: al álbum de fotografías, guardián de la memoria y cementerio de "fotos de personas caídas unas sobre las

---

[2] Página 92

otras" en el que "una abuela materna conoce a un primo desconocido por un golpe de memoria sin ley".[3]

Hélene presenta y comenta la parte más íntima de su persona: su historia su memoria, su autobiografía que salta de las fotos de familia y que le recuerda sus orígenes, su infancia, su extranjería y su religión.

Aquí, el lector encuentra la foto del soldado alemán que murió y fue sepultado en Rusia, cuya tumba lleva una inscripción en alemán y en hebreo, y una estrella de David. Hélene presenta a su familia y a partir de ella se presenta, se construye y destruye para encontrarse consigo misma. Al tiempo que se reconoce cuando niña y joven, se conoce cuando se mira en una foto y ve sus primeros pasos. Padre, madre, hermano, abuelos y abuelas: todas las personas que pasaron por su vida y que como hormigas, de Derrida, dejaron huellas que se convirtieron en palabras. Palabras que también, de algún modo, custodian la memoria, guardan el polvo y hacen de la escritora una ciudadana de una nación imaginaria: la literatura.

En un intento por ordenar cronológicamente los momentos más relevantes de la vida de Hélene Cixous, Mireille Calle-Gruber presenta Genérico, tercera y última parte del libro. Aquí el lector atento se percata de la estrepitosa carrera literaria de Cixous, de sus logros académicos y del contexto familiar e intelectual en el que Hélene se desarrolló.

Al final y sin atreverme a cerrar el libro me resulta difícil escribir sobre Cixous cuando sé que esta larga cadena de letras, palabras y frases son como hormigas que dejan huella. Sin embargo, me dejo ir porque "cuando uno se pone a escribir, se pone en camino, sin freno, sin ataduras" [5] y se deja, se deposita en la firma que marca el cierre de lo que ha escrito.

Tal vez sea la influencia inmediata de Hélene Cixous la que invade mi texto y por ello termino escribiendo de manera cortada, reflexiva y complicada.

[3] Página 230.

[4] Página 94.

PRIMER TALLER DE ANÁLISIS DE LOS PRINCIPIOS EDUCATIVOS DEL CEFIA

La Escuela de Filosofía realizó los días 18 y 19 de septiembre, en coordinación con el Centro de Formación Integral con Albergue (CEFIA), el "1er. Taller de Análisis de los Principios Educativos del CEFIA" como parte de sus actividades de coordinación, iniciadas en enero del presente en dicho Centro y en el cual intervienen diversas escuelas y facultades de la Universidad Intercontinental (Ciencias de la Comunicación, Derecho, Diseño Gráfico, Filosofía, Pedagogía y Psicología).

Estas actividades de extensión ponen de relieve los tres principios rectores que definen a la propia Universidad, alto nivel académico, orientación social e inspiración cristiana, mediante lo cual se vive el vínculo entre el ámbito universitario y el social. Aunque este programa se centra en el Servicio Social por medio de actividades profesionales específicas, rebasa esta primera definición al abrir campos de interacción entre los alumnos y sus profesores, entre programas de investigación y la incidencia social de la Universidad, entre áreas de conocimiento y disciplinas, entre instituciones educativas y sociedad civil, donde verdaderamente se pone en juego la relación necesaria entre la Universidad y la sociedad.

Como parte de su tarea coordinadora, la Escuela de Filosofía, junto con el Departamento de Servicio Social, intenta introducir la reflexión filosófica sobre los alcances teórico-prácticos que en materia de trabajo académico, interdisciplinario, y de incidencia social, conlleva la

suma de esfuerzos institucionales (públicos y privados, laicos y religiosos) y de la sociedad civil por resolver o aminorar problemáticas sociales específicas mediante un trabajo concreto.

Este programa se realiza actualmente en el Centro de Formación Integral con Albergue (CEFIA), que se localiza en Sto. Tomás Ajusco, Tlalpan, y el cual inició sus labores en agosto del 2001, atendiendo una matrícula de más de 60 niños y adolescentes, pertenecientes a familias desintegradas y de escasos recursos. La propuesta educativa de este Centro se enriquece con el carácter intercultural de ocho representaciones étnicas: mayas-quichés, tzotziles, huicholes, mixtecos, otomíes, nahuas, mazahuas y de los autodefinidos como pueblos originarios del Ajusco.

El "1er. Taller de Análisis de los Principios Educativos del CEFIA" forma parte de las acciones emprendidas por la Escuela de Filosofía *ad intra* de la Universidad Intercontinental, y tiene como fin discutir y enriquecer dichos principios, a partir de las acciones y reflexiones de los participantes institucionales que día con día fortalecen su tarea educativa: Universidad Intercontinental (la Dirección General de Desarrollo Integral por medio del Departamento de Servicio Social y las escuelas de Pedagogía y Filosofía), la Universidad Iberoamericana (Escuela de Psicología), la Escuela Nacional de Educación Profesional, campus Acatlán (por medio de la Escuela de Pedagogía) y CONAFE como institución gubernamental. Además de la participación de las instituciones anteriormente señaladas, el "1er. Taller de Análisis de los Principios Educativos del CEFIA" se nutrió con las participaciones de la Dirección General de Educación Indígena, la Coordinación Nacional de Educación Inter-cultural Bilingüe y la Subdirección de Educación Indígena de CONAFE, todas ellas instancias de la Secretaría de Educación Pública.

En este evento se presentaron 11 ponencias que, desde diversos campos disciplinarios (antropología, filosofía, pedagogía, lingüística, psicología), expusieron desde la mesa la compleja problemática de la educación indígena en México, particularmente en el Distrito Federal. Cabe resaltar que entre las ponencias se presentaron dos equipos de trabajo constituidos en su generalidad por alumnas de las Escuelas de Pedagogía/UIC y de Pedagogía/ENEP-A, quienes, desde su práctica profesional desempeñada en el CEFIA, se han adentrado en la cotidiana tarea educativa del Centro y de cuya experiencia se elaborarán algunos proyectos de investigación que cristalizarán en tesis de licenciatura.

La dinámica de exposición plenaria de las conferencias, deriva-

da del objetivo de abrir un taller de reflexión, se complementó con mesas de trabajo que en sesiones vespertinas retomaron los puntos cruciales de las ponencias que incidían en la práctica educativa del CEFIA. Es importante reseñar que por parte de este Centro participó el equipo interdisciplinario, que se define como constitutivo del proyecto CEFIA, a propósito de un trabajo general de investigación educativa-participativa, encaminado al seguimiento sistemático del proyecto en su conjunto, y a desarrollarlo según un doble plano teórico-práctico que se concentra en los temas y experiencias de la educación integral, la perspectiva interdisciplinaria, la convivencia y el diálogo interculturales, las relaciones y tensiones entre el pensamiento científico y el cotidiano, entre la institución y el margen, etcétera. También participaron algunos alumnos de dicho Centro, quienes, por igual, desempeñan una importante labor como instructores comunitarios de los alumnos más pequeños.[1]

Los principales puntos de reflexión que derivaron —en las mesas de trabajo— del conjunto de las ponencias, caben resumirse de la siguiente manera:

1. El CEFIA se debate entre los límites intrínsecos de la acción estrictamente educativa (los relativos, básicamente, a no tener que asumir, para con los educandos, las responsabilidades de los padres de familia o la índole de atenciones que son las propias de una terapia clínicamente formal), y una base de sentimiento humano cuya naturaleza misma tiende a rebasar dichos límites. Partiendo de que el CEFIA atiende un tipo de alumnado profundamente desprotegido (y, por lo mismo, carente, en su mayoría, de buena parte de estos cuidados familiares, así como de toda atención psicológica), su oferta educativa se enfrenta constantemente a la situación de ir o no ir más allá de la tarea académico-formativa, cuyo cauce y circunscripción es la escolarización —igualmente académica— de los estudios. Ahora bien, esta tensión se recrudece aún más, en tanto que la experiencia de trabajo obtenida hasta ahora ha constatado que una muy importante función de la vertiente de albergue del propio Centro está siendo la de operar como un "nuevo espacio de contención" (Sara Gaspar) entre el ámbito familiar y el de los "niños de la calle". De esta manera, la tónica general de trabajo del CEFIA (que fun-

[1] Aquí cabe mencionar que uno de los instructores del CEFIA, por parte de CONAFE, Valentín Isidro Reyes, es también alumno de la Escuela de Pedagogía de la UIC, y acaba de ser merecedor del Premio Nacional a la Juventud Indígena. Valentín Isidro es indígena nahua del Estado de Hidalgo.

ciona como una madre "suficientemente buena" [Ana Laura Morales, en referencia a Winnicott]) parece detentar la marca inevitable de la tensión, y en ella parece que ha de mantenerse, al menos mientras insista en no privilegiar los contenidos académicos por sí solos, y sí en desarrollar una alternativa de educación para la vida, ahí donde la preocupación por corresponder conceptual y experiencialmente al problema del sentido de la vida, no deja de lado la profundidad, la irreductibilidad y el rigor del conocimiento académico, sino que lo integra a una exigencia ético-racional de mayor alcance: la propia de la vida humana en toda su riqueza de significado, pasión, esperanza, misterio, compromiso y lucha por mejores oportunidades de desarrollo social y de conciencia.

2. El tema de los límites de la responsabilidad educativo-académica se engarza con la pregunta (Francisco de la Cruz) de qué pretende el CEFIA al educar o hacia dónde quiere llegar con ello y de qué manera. En relación, sobretodo, con el tipo de problemática que dentro del CEFIA representa el alumnado indígena, una línea de discusión que resulta del reconocimiento de estos dos puntos a la vez, es la que se refiere al carácter y al grado de "autogestión" (Francisco de la Cruz) que pueda o deba cobrar el proyecto CEFIA en su conjunto. La tensión, entonces, que se produce entre los límites del cometido puramente académico y la preocupación por ofrecer una alternativa de educación para la vida, ha de resonar también en la que —en algún momento— pueda establecerse entre los directivos del CEFIA y los padres de familia, a propósito de las decisiones últimas relativas al rumbo general del Centro y a las formas prácticas de encauzarlo.

3. El tema, en el CEFIA, de un currículo que corresponda directamente al elemento intercultural (mestizo-indígena, y el propio de la convivencia entre los diferentes grupos étnicos), se inscribe dentro de la "oportunidad histórica" (Alonso López Mar) que la Secretaría de Educación Pública ofrece actualmente al presentar el proyecto de un "Modelo educativo para la diversidad", que no se reduce a la temática indígena, pero que la incorpora como preocupación central. Sin embargo, la idea aquí de que "no cabe visualizar lo indígena desde las disciplinas académicas del saber occidental" (Alonso López Mar), no parece del todo congruente con el propósito de desarrollar el currículo relativo a dicho modelo —de forma que incida en todo el sistema educativo nacional—, cuando la idea misma de currícula difícilmente se ajusta a la cosmovisión y al saber indígenas. Y más en lo general, el CEFIA se hace la pregunta acerca de cuáles están siendo los mecanismos específicos de mediación entre el

aparato oficial de la educación en México y el sentir de los pueblos indígenas, de manera que dicha mediación no termine por contravenir lo que realmente es ese sentir; y el CEFIA se adelanta todavía más a pensar en posibles, necesarios y radicales reacomodos de los sistemas tradicionales de educación académica escolarizada y no-escolarizada, para los que los saberes indígenas han de resultar, muy probablemente, en algún grado o en alto grado aportativos. A partir de aquí, sin embargo, el cometido educativo del CEFIA pone en juego una tercera zona de tensiones: entre el formato académico-escolarizado de los estudios, por un lado, y las cosmovisiones, historias locales, lenguas, saberes, usos y costumbres, y situación actual de los pueblos indígenas, por el otro; y, entre ambos extremos, lo relativo a la muy peculiar y compleja situación de los indígenas migrantes en la Ciudad de México.

VIII ENCUENTRO INTERNACIONAL DE ESTUDIOS CLÁSICOS

"Y Pegaso, dejando la tierra, madre de greyes,
librándose en vuelo llegó donde los inmortales,
y habita en las moradas olímpicas,
llevando a Zeus sapiente el trueno y el rayo".

Hesíodo

Bajo el tema "El ascenso. Pegaso o las alas del Alma", del 7 al 12 de octubre de 2002, se efectuó, en Arica, Chile, el *VIII Encuentro Internacional de Estudios Clásicos*, organizado por el Centro de Estudios Clásicos de la Facultad de Historia, Geografía y Letras de la Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación (UMCE) de Santiago de Chile. La elección del tema, según afirma la Dra. Giuseppina Grammatico, responsable del evento, obedece a la "intención de profundizar un contenido que nace con el hombre y que con el pasar del tiempo se revela cada vez más importante, emblemático y misterioso", y da continuidad a la reflexión sobre el hombre "Al estrechar lo humano con lo divino, al señalar su inevitable interdependencia, al proponernos tantas conexiones cuantos son los caminos que el hombre se ha trazado para satisfacer las exigencias de su espíritu; éste [el ciclo del mito] nos permitirá, a través del estudio de sus mitologemas y el análisis, tan riguroso como sea posible, de sus categorías ocultas que todavía esperan ser develadas y aprehendidas, adentrarnos en aquello que da sentido a nuestro estar en el mundo".

El tema del ascenso fue, por otra parte, el resultado de un seminario que, años atrás, se realizó también en la UMCE, sobre el "Descenso al Hades", ya que "todo descenso se conjuga estrechamente con su contrario". De este modo, se convocó a académicos de más de diez países a participar en el evento.

Entre los asistentes al En-

cuentro, recibidos por la Facultad de Ciencias Sociales, Administrativas y Económicas (FACSAE) y el Departamento de Filosofía y Psicología de la Universidad de Tarapacá, en Arica, Chile, se contaron especialistas en filología clásica, historia y filosofía, provenientes de Argentina, Bolivia, Brasil, Chile, Costa Rica, Ecuador, España, Italia y México. Como representantes de este último país, además de profesores de la UNAM, asistieron el Lic. José Luis Calderón Cervantes y la Lic. Eva González Pérez, gracias al apoyo de nuestra escuela y autoridades universitarias.

El mito —y específicamente la noción de ascenso— fue el hilo conductor del coloquio que dio pie a una amplia variedad de ponencias, las cuales se dividieron en dos comisiones —Filosofía y Mito, y Literatura y Mito— con la intención de armonizar el vasto elenco temático: Empédocles, Platón, Aristóteles, Heródoto, Eurípides, Píndaro, Séneca, Alcestis, Lucio, Eurídice, Orfeo y Virgilio; retórica, mito, hermenéutica, ética, estética, tragedia y poesía; pervivencias clásicas en la iconografía medieval, consideraciones sobre la apoteosis, errancia y retorno del alma, ascenso y descenso, campos semánticos, libertad y muerte, propuestas de traducción. Como acto inaugural, el concierto al piano de Erika Vörhinger preparó el espíritu para el encuentro y enriquecimiento académico, mientras que cada ciclo de ponencias cerró magistralmente con las conferencias de cinco reconocidos catedráticos de Chile, Italia, Brasil y España, entre ellos la propia Dra. Grammatico.

La riqueza de encuentros como éste radica en su enfoque interdisciplinario que permite el rescate del aislamiento académico característico de algunas áreas y, con ello, recupera la antigua tradición clásica en la cual, antes que historia, filosofía, literatura, etcétera, se hablaba de *humanitas* o *paideia*, *i.e.*, del universo formativo del hombre. En Arica no sólo tuvimos la fortuna de encontrar la riqueza académica de los trabajos expuestos —lo cual es en sí ya un gran valor—, sino también la calidez de quienes han asumido, más allá del impreso, una actitud eminentemente humana.

Gracias, Dra. Giuseppina Grammatico, Prof. Iván Salas y Dr. Jorge A. Alfonso; gracias, Profa. Erika Vörhinger, Dr. Giovanni Castelano, Prof. Óscar Velázquez, Prof. Fabio Vergara y Dr. Antonio Alvar Ezquerra; también a todos y cada uno de los ponentes gracias por la oportunidad de compartir con nosotros su riqueza académica y cultural. Finalmente, nuestro agradecimiento al Lic. Tomás E. Almorín O., Director de la Escuela de Filosofía de esta universidad.

Nota final

La UMCE publicará el próximo año las memorias del *VIII Encuentro de Estudios Clásicos*; no obstante, las ponencias presentadas por los profesores Calderón y González aparecerán en nuestro próximo número. Información adicional sobre el Encuentro puede obtenerse en la página electrónica http://www.umc.cl/



Revista de filosofía, Arte y Religión de la Escuela de Filosofía,
Instituto Internacional de Filosofía, A.C.,
Universidad Intercontinental

Orden de suscripción

Nombre:	
Dirección:	
Código postal:	Ciudad:
País:	Teléfono y/o fax:
Correo electrónico:	

SUSCRIPCIÓN ANUAL (dos números):

Interior de la República Mexicana, $100.00
Extranjero: $30.00 dólares

El trámite puede realizarse por correo electrónico (egonzalez@uic.edu.mx) o por teléfono (5487 1430). En ambos casos, deberá depositarse la cantidad de la suscripción en Banamex, cuenta 123 1871, sucursal 241, a nombre del Instituto Internacional de Filosofía, A.C., indicando, en la parte superior de la ficha de déposito, el concepto del pago (suscripción Revista *Intersticios*). Se enviará copia de la ficha de depósito por fax (5487 1337). El original deberá remitirse por correo físico a Revista *Intersticios,* Escuela de Filosofía, Instituto Internacional de Filosofía, A.C., Insurgentes Sur No. 4303, Santa Úrsula Xitle, 14420, Tlalpan, D.F.

PARA PUBLICAR:

Interesados en publicar pueden encontrar la información completa en la página de la Revista *Intersticios*, http://www.uic.edu.mx/carreras/filosofia/pag.filosofia/index.htm o bien dirigir correspondencia a la siguiente dirección electrónica egonzalez@uic.edu.mx

REVISTA DE FILOSOFÍA ISSN 0185-2450

DIÁNOIA

VOLUMEN XLVII NÚMERO 49 NOVIEMBRE 2002





DIÁNOIA aparece dos veces al año, en los meses de mayo y noviembre. Es una publicación del Instituto de Investigaciones Filosóficas (UNAM) y el Fondo de Cultura Económica. Todo tipo de correspondencia deberá ser dirigida al Apartado Postal: 70-447, Coyoacán, 04510, México, D.F., correo electrónico: dianoia@filosoficas.unam.mx




Instituto de Investigaciones Filosóficas

f i l o s

Base de Datos sobre Filosofía en México

¿Qué es FILOS?

FILOS es una base de datos bibliográfica en línea, editada por el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM. Tiene como propósito reunir y difundir trabajos de filosofía publicados en México, apoyar la investigación y relacionar a personas e instituciones interesadas en el ámbito filosófico. Está dirigida a estudiantes, investigadores de filosofía o especialistas de alguna de sus ramas.

Ventajas de FILOS sobre otras bases de datos similares:

Registra cada uno de los artículos sobre filosofía publicados en revistas mexicanas.
Presenta un resumen de cada libro registrado en la base de datos.
Desglosa ensayos contenidos en libros colectivos.
Registra documentos que no están codificados en ningún medio electrónico.
Indica en qué biblioteca se encuentra cada documento.
Actualiza su información día con día.

¿Qué contiene la base de datos FILOS?

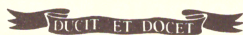
18 500 registros bibliográficos de libros, tesis, artículos de revistas, reseñas, bibliografías, obras de consulta, etcétera, de documentos primarios y secundarios publicados desde 1975.

Acceso a la base de datos
Filos se puede consultar directamente en:
http://132.248.150.101:4500/ALEPH/spa/fil/fil/fil/START
O a través de la página web del Instituto de Investigaciones Filosóficas:
http://www.filosoficas.unam.mx

Información y envío de aportaciones

Bibliografía Filosófica Mexicana
Instituto de Investigaciones Filosóficas,UNAM
Ciudad Universitaria, Circuito Maestro Mario de la Cueva s/n
Coyoacán, 04510, México, D.F.
Tel.: 56 22 72 40
Fax: 56 65 49 81/56 22 74 27
Responsable: Cristina Roa
e-mail: filos@filosoficas.unam.mx

Universidad Intercontinental





ORDEN DE SUSCRIPCIÓN

ESTUDIOS JURÍDICOS

ESCUELA DE DERECHO

INTEGRANTE DE ANFADE

Suscripción anual a la revista (dos números) $100.00

Nombre ______________________________

Institución ______________________________

Domicilio ______________________________

Código Postal: __________ Ciudad: __________ País: __________

Teléfonos: ______________ Fax: ______________

Año al que se suscribe: __________

Orden de Pago ( ) Giro ( ) Cheque personal ( )

Realizar un depósito por el importe correspondiente a la cuenta Banamex, número 78559521, suc. 681 a nombre del Instituto Internacional de Filosofía A. C., y enviar por fax o por correo el comprobante.

Revista Intercontinental de Psicología y Educación

La Revista Intercontinental de Psicología y Educación, está dedicada a la publicación de artículos de carácter teórico, descriptivo y/o experimental en todas las áreas y enfoques de la Psicología y de la Educación, que contribuyan al avance científico de las mismas.

La Revista tiene una periodicidad de dos números al año, en cada número se publican un promedio de 10 artículos de diferentes autores de América, así como de otros Continentes. Los artículos son publicados en el Idioma Español; ocasionalmente se pueden publicar también en Inglés y/o Francés.

La publicación maneja un promedio de 500 ejemplares semestrales y mantiene canje con 200 revistas especializadas; su radio de difusión abarca todas las principales Universidades e Institutos de enseñanza superior de Latinoamérica.

Los autores que deseen publicar sus trabajos en la revista, deberán redactarlos con las normas del estilo de A.P.A., enviando dos copias con resumen en Español e Inglés.

La suscripción anual de la Revista (dos números) para los residentes en México es de $ 160 y de $ 45 Dólares en el extranjero. Favor de anexar a la ficha de suscripción el cheque o giro postal correspondiente a nombre de la UNIVERSIDAD INTERCONTINENTAL.

Esta publicación puede ser obtenida también mediante canje de Revista, sujeto al criterio del consejo de Administración.

ORDEN DE SUSCRIPCIÓN

Revista Intercontinental de Psicología y Educación

Nombre: ____________________

Dirección: ____________________

Código Postal: __________ Ciudad: __________ País: __________

Teléfonos: __________ __________ Fax: __________

Orden de pago ( ) Giro ( ) Cheque personal ( )

Por: ____________________

(A nombre de la Universidad Intercontinental)

En México:Realizar un depósito por el importe correspondiente a la cuenta Banamex, número 78559521, suc. 681 a nombre del Instituto Internacional de Filosofía A.C., y enviar por fax el comprobante o correo

Dirección: Revista Intercontinental de Psicología y Educación.
Instituto de Posgrado, Investigación y Educación Continua
Cantera 251, C.P. 14420. Tlalpan, D.F. México, Tel. 55 73 85 44
ext. 4440 y 4441 Fax. 55 13 38 42
E-mail: ripsiedu@uic.edu.mx

revista semestral

signos
filosóficos

departamento de filosofía
csh/uam/iztapalapa

Núm 1. "La primera *Begriffsschrift* fregeana", de Luis Felipe Segura; "La red teórica de la fecundación por doble simiente", de Mario Casanueva; "Una interpretación de la interpretación psicoanalítica", de Fernanda Clavel; "Confrontando la naturaleza: ecología, ética y toma de decisiones", de Teresa Kwiatkowska; "La disolución de la obra de arte", de Gustavo Leyva Martínez; "La *phronesis* griega como forma *mentis* de eticidad", de Francisco Piñón; "Principios, mediaciones y el 'bien' como síntesis", de Enrique Dussel; "Luis Villoro y el canón cartesiano de la evidencia", por José Marcos de Teresa; y "Consitución de saberes en ciencias humanas" de Julieta Espinosa.

Núm 2. "El neokantismo en México", de Dulce María Granja; "El problema de la coexistencia de las sustancias en la *Nova dilucidatio* de Kant", de Gustavo Sarmiento; "Ciencia y Arte", de Francisco Piñón; "Las leyes causales psicológicas *ceteris paribus*: ¿con excepciones o heteronómicas?", de Jorge Tagle Marroquín; "Los usos de Hobbes: Carl Schmitt", de Luis Salazar; "Constructivismo ético y teleología del bien: Rawls y Ricoeur sobre lo justo", de Pedro Enrique García Ruíz; "Reconciliación de la diferencia política en el horizonte teórica rawlsiano: aspectos de su teoría de la tolerancia", de Adrián López Cabello; "Los derechos políticos y el estado constitucional en el discurso filosófico actual", de Jorge Rendón; "Seis tesis para un crítica de la razón política", de Enrique Dusell; y "Obituario intelectual: Niklas Luhmann o la teoría como pasión", de Jorge Galindo.

Núm. 3. "Robert Musil o las dificultades actuales de una vida ética", de Juan Cristóbal Cruz Revueltas; "Proyección y crítica de la cultura científica en Francis Bacon y Jonathan Swift", de José Miguel Esteban; "Mestizaje cultural y ethos barroco", de Stefan Gandler; "Perplejidades y actitud crítica: consideraciones en torno a la filosofía kantiana de la educación"; "Racionalidad, humanismo y modernidad", de Francisco Piñón; "Una aproximación al problema de la conciencia", de Salma Saab; "Pragmatismo y cultura", de Roberto Sánchez Benítez; "Psicología y ética de la guerra", de Teresa Santiago; y "Max Weber y la política democrática", de Humberto Schettino.

Núm. 4. Dossier: Las *Investigaciones Lógicas* de Husserl a los 100 años de su publicación: "El nacimiento de la fenomenología", de Gustavo Leyva; "La significación filosófica fundamental de las *Logische Untersuchungen* de Husserl", de Dorion Cairns; "Diversos conceptos de la lógica y su relación con la subjetividad", de Rudolf Bernet; "La lógica pura, la idea de la gramática pura y el problema de una filosofía del lenguaje en las *Investigaciones Lógicas*", de Christian Mökel; ""La irrupción de la fenomenología: Génesis de las Investigaciones Lógicas de Husserl", de Rosemary Rizo-Patrón; y "Las Investigaciones Lógicas en México", de Antonio Zirión. Artículos libres: "¿Buenas noticias sobre la 'muerte del arte'? Arte, historia y política entre el comunitarismo hegeliano y el individualismo de Danto", de José Fernández Vega; "*Así habló Zaratustra*: Una subversión de la temporalidad", de Rebeca Maldonado; "Los diálogos del alma. En torno a la concepción de la *psique* platónica", de Paulina Rivero Weber; "La filosofía florentina en el jardín de Adán", de Jorge Velázquez; "El desafío de la justicia global", de Alesandro Ferrara.

Núm. 5. "Islas en la laguna del sistema: La relación de Kant con Fichte y Schelling", de Felix Duque Pajuelo; "Habitar el asombro", de Cresenciano Grave; "Newton, Einstein y la noción de tiempo absoluto", de Nydia Lara Zavala y Andrea Miranda; "El desarrollo y la resolución de las crisis epistemológicas: Estudios de caso en la ciencia y el Derecho durante el siglo XVII", de Larry Laudan; "Sobre la unidad de las ciencias biológicas", de Pablo Lorenzano; "Historicidad y temporalidad en *El ser y el tiempo* de M. Heidegger", de Juan Manuel del Moral; "Nominalismo epistemológico y relativismo cultural: Acerca de la posibilidad de dar razones", de María Teresa Muñoz, "La responsabilidad de las firmas en el sistema de mercado" de Leticia Naranjo; "Platón: Posibilidad de la existencia de la doctrina no escrita", de Florencia Sal; "*El Quijote*: ¿Una vindicación o un memorial de agravios?", de Ángel Alonso Salas

Núm: 6. "Las metamorfósis del *Self* en la modernidad", de Josetxo Beriain; "LIberalismo, cultura y neutralidad estatal", de Jesús Casquette; "Los juicios kantianos acerca de la guerra", de George Cavallar; "A propósito del *Nietzsche* de Heidegger", de Alberto Constante; "¿Ultrahumanismos?", de Jorge Dávila; "Principios éticos y economía (En torno a la posición de Amartya Sen)", de Enrique Dussel; "Ironía y método en la filosofía de Wittgenstein", de Laura Hernández; "La presencia del pensamiento judío-hispano en la ética de Spinoza", de Joaquín Lomba; "Memoria futurista o el juego del historiador", de María Rosa Palazón; "John Rawls: Del consenso entrecruzado al equilibrio reflexivo. algunas consideraciones sobre el uso público de la razón", de Alejandro Sahuí; "El *pacifismo ilustrado* de Immanuel Kant", de Teresa Santiago; y "Nada sagrado: Florida y las dos presidencias de América", de Ely Zaretsky.

Toda comunicación y correspondencia debe dirigirse al Departamento de Filosofía, Edificio F, Universidad Autónoma Metropolitana, Av. Michoacán y La Purísima, Col. Vicentina, 09340, México, D. F.

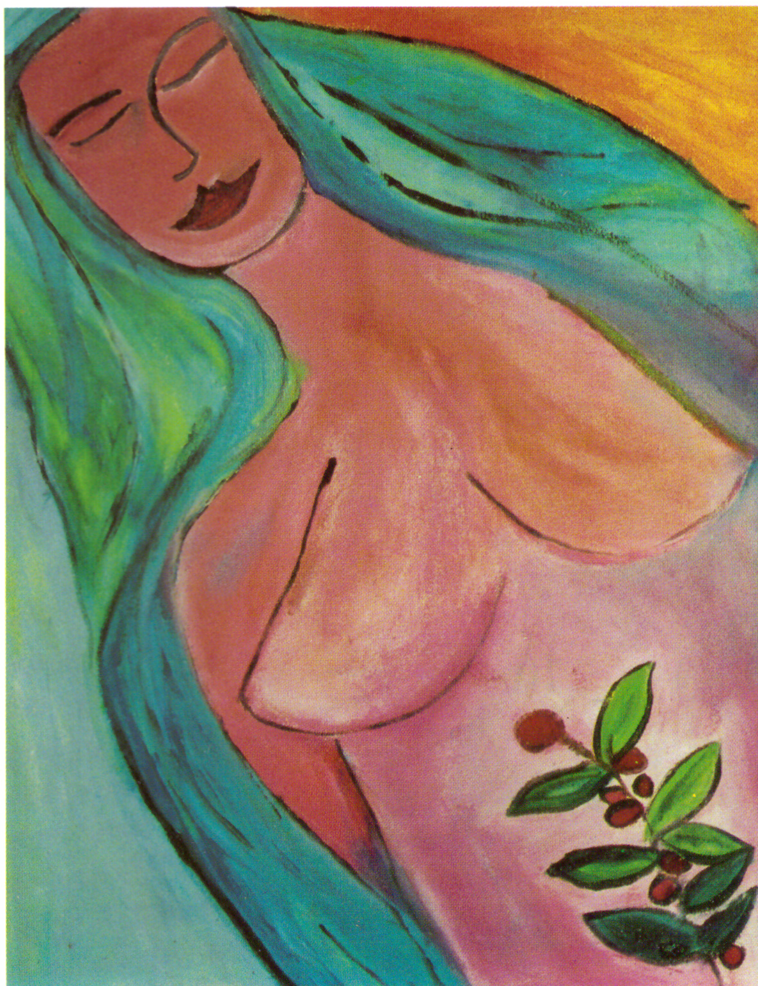
Correo electrónico: sifi@xanum.uam.mx ó nicomaco1778@uole.com



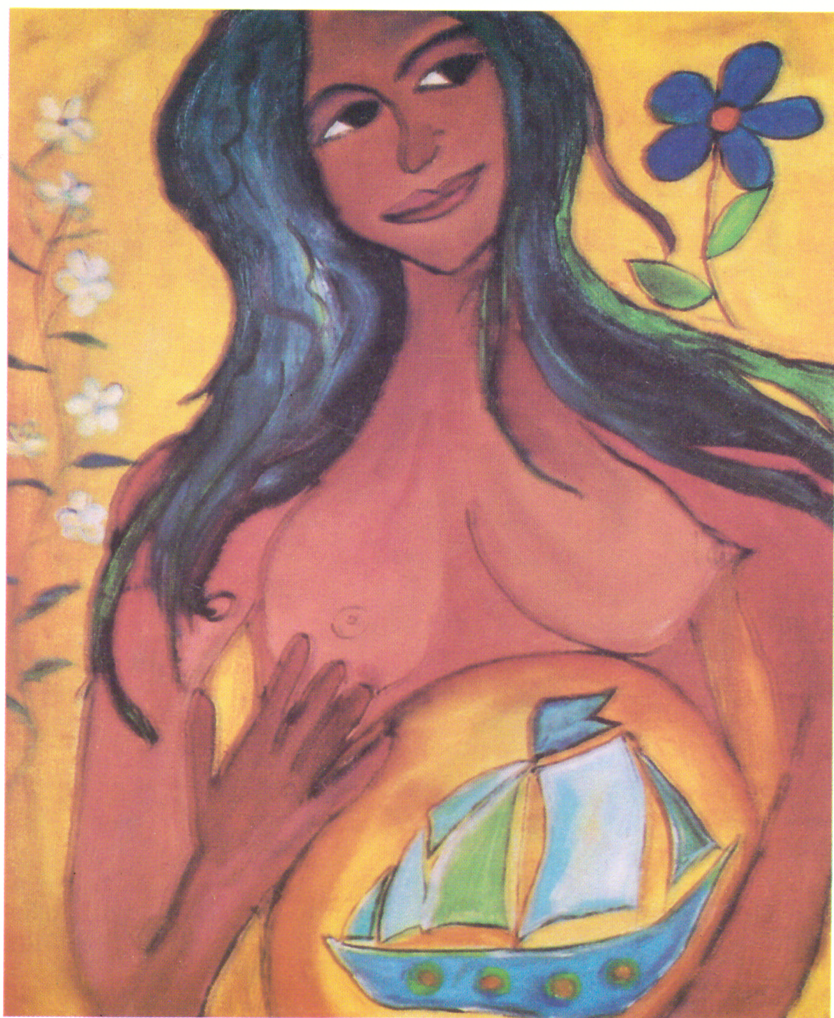
La madre tierra y las luces de la ciudad, Guitté Hartog, 2002.



Los frutos del pecado, Guitté Hartog, 2002.



Potencia rosa, Guitté Hartog, 2002.



El vientre como un barco, Guitté Hartog, 2002.



Principio femenino, Guitté Hartog, 2002.



Cuando un espermatozoide ama a un óvulo, Guitté Hartog, 2002.



La persona y la sombra, Guitté Hartog, 2002.



El mito del acercamiento a la verdad, Guitté Hartog, 2002.



EN NUESTRO PRÓXIMO NÚMERO:

Razones y pasiones

ÍNDICE